

CCBB Educativo

AMÉRICA

Aventura
Arqueológica
Depoimentos







Vaso de alça estribo
Mochica (c. 1 d.C. - 800 d.C.)
Museo Arqueológico Rafael
Larco Herrera - Peru

Proibida a publicação no todo ou em parte; permitida a citação.
A citação deve ser textual, com indicação de fonte conforme abaixo.

REFERÊNCIA BIBLIOGRÁFICA:

POR Ti América: aventura arqueológica: depoimentos[CD-ROM] /
Idealização, concepção e desenho expositivo Alex Peirano Chacon;
Curadora Marcia Arcuri. [Equipe de pesquisadores: Coordenadora Helena
Bomeny; Adelina Alves Cruz...et al]. Rio de Janeiro: Centro Cultural
Banco do Brasil/CPDOC, 2006. CD-ROM

Disponibilizado em: <http://www.cpdoc.fgv.br>
Originalmente em CD-Rom



Aventura Arqueológica Depoimentos

Centro Cultural Banco do Brasil – Rio de Janeiro
Rua Primeiro de Março, 66 Centro
20010-000 Rio de Janeiro RJ
Telefone: (55 21) 3808 2020
ccbbrio@bb.com.br bb.com.br/cultura

Centro Cultural Banco do Brasil – Brasília
Setor de Clubes Esportivos Sul trecho 2 Lote 22
70200- 002 Brasília DF
Telefone: (55 61) 3310 7087
ccbbdf@bb.com.br bb.com.br/cultura

Centro Cultural Banco do Brasil – São Paulo
Rua Álvares Penteado 112 Centro
01012 -000 São Paulo SP
Telefone: (55 11) 3113 3651
ccbbsp@bb.com.br bb.com.br/cultura

Patrocínio e realização
Centro Cultural Banco do Brasil

Apoio
Ourocap

Créditos

Por ti América Exposição

Idealização, concepção e desenho expositivo
Alex Ivan Peirano Chacon

Curadoria
Márcia Arcuri

Consultoria curatorial
Gordon Brotherston
(Stanford University)

Coordenação geral
Alex Ivan Peirano Chacon

Consultoria nacional
Helena Bomeny

Colaborador Especial
José. E. Mindlin

Assistente de coordenação
Cristina Pessoa

Direção de produção
Denise Grimming

Produção Executiva
Pueblo Produção e Gestão Cultural

Projeto Museográfico
Alex Ivan Peirano Chacon
APC Rio Design

Coordenação Museológica
Margareth de Moraes
MM Assessoria Museológica

Assessoria de arquitetura
Marcos Scorzelli

Multimídia
Liana Brazil
Russ Rive

Iluminação
Blight — Samuel Bets

Assessoria de Imprensa
Luciana Medeiros

Assessoria Jurídica
Corrêa & Figueirde Advogados

Direção de produção
Denise Grimming

Equipe de produção
Fernando Innecco
Flavia Fernandes
Márcia Mesquita
Maria Teresa Falcão
Mariana Matos
Murilo Saroldi
Patrícia Natividade
Regina Vieira

Por ti América Projeto Educativo

Fundação Getulio Vargas
Carlos Ivan Simonsen Leal — Presidente

Centro de Pesquisa e Documentação de História
Contemporânea do Brasil — CPDOC
Celso Castro — Diretor

Equipe de pesquisadores
Helena Bomeny (coordenadora)
Adelina Alves Cruz
Américo Freire
Lucia Lippi Oliveira
Marisa Schincariol de Mello

Edição de texto e tradução
Dora Rocha

Revisão de texto
Rosalina Gouveia

Técnico de gravação e som
Clodomir Gomes

Transcrição de fitas
Marisa Schincariol de Mello
Oswaldo Cordeiro de Farias

Consultoria Pedagógica
Helena Diniz Bomeny

Diagramação e gravação do CD
Mariana Schincariol de Mello
Noemi Carvalho de Almeida

Projeto Gráfico da Capa
Richard Vignais

Coordenação gráfica
Alex Ivan Peirano Chacon / APC Rio Design

Créditos Fotos

Museo de Antropologia de Xalapa
Veracruz, México
Adrian Mendieta Perez

Museo de Arqueologia, Antropología e
Historia del Peru (MNAAH) — Lima, Peru
Museo Del Banco Central de la
Reserva del Peru — Lima, Peru
Museo Arqueológico Rafael Larco
Herrera — Lima, Peru
Daniel Giannoni

Colección Ministerio de Relaciones
Exteriores, Comercio Internacional
y Culto — Buenos Aires, Argentina
Gustavo Lowry

Museo del Templo Mayor
Cidade do México, México
Javier Hinojosa

Coleção Particular — São Paulo, Brasil
Museu de Arqueologia e
Etnologia da USP — São Paulo, Brasil

Museu de Arqueologia e
Etnologia da USP — São Paulo, Brasil
Wagner Souza e Silva

Museo del Oro del Banco de
la República — Bogotá, Colômbia
Acervo fotográfico

Museu Nacional UFRJ
Rio de Janeiro, Brasil
Wagner Souza e Silva, Fausto Fleury

Foto capa, cartazes e folders
Alain Mahuzier/ Citadelles & Mazenod — Paris, França

Fotos do Acervo de Eduardo Neves

Fotos do Acervo de Madu Gaspar



S u m á r i o

07 Apresentação
Helena Bomeny

08 Diferentes e iguais
Mauricio Tenorio

16 A exposição Por ti América
Marcia Arcuri

28 Por que não tem pirâmide no Brasil?
Eduardo Neves

46 O Brasil foi despovoado e repovoado
Carlos Fausto

63 O sambaqui e os sambaqueiros
Madu Gaspar

72 Os materiais falam
Leila França e Eduardo Natalino

84 Do sítio ao museu
Marilúcia Bottallo

94 América para crianças
Federico Navarette

102 Caçadores e pastores
Eduardo Viveiros de Castro





Apresentação

Durante meses, os pesquisadores do Centro de Pesquisa e Documentação de História Contemporânea do Brasil (CPDOC) da Fundação Getúlio Vargas estiveram envolvidos com um desafio: levar ao grande público, e em especial aos jovens estudantes, informações sobre um universo riquíssimo do qual nós, brasileiros, ao lado de outros povos da América Latina e do Caribe, fazemos parte, mas do qual em geral nos sentimos muito distantes.

Esse desafio teve origem no projeto do designer Alex Chacon, um chileno que vive no Brasil há mais de 40 anos, é apaixonado pela cultura latino-americana e sempre se preocupou em aproximar o Brasil dos demais países do continente. Alex propôs ao CCBB realizar a exposição *Por Ti América*, seguro da importância da revelação para o público brasileiro da rica produção cultural dos povos pré-colombianos. Acolhido pelo CCBB, o projeto foi ganhando corpo e musculatura. Outros profissionais foram sendo incorporados e se lançaram ao trabalho com entusiasmo. Marcia Arcuri, arqueóloga do Museu de Arqueologia e Etnologia (MAE) da USP, assumiu a curadoria da exposição e agregou sua equipe de colaboradores. Os pesquisadores do CPDOC, trabalhando em conjunto com Alex e Márcia, foram encarregados do Projeto Educativo que acompanha a exposição.

Antes do encontro com os europeus na virada do século XV para o XVI, o continente americano era habitado por diferentes povos, que desenvolveram diferentes culturas, espalhadas por diversas regiões. O desafio com que nos deparamos pode ser resumido em uma pergunta: como despertar a sensibilidade dos estudantes brasileiros para a riqueza do que foi feito na América pré-colombiana, com conhecimento, técnica e arte, se já estamos tão distantes desse tempo e se tivemos – e até hoje temos – tão poucas informações a respeito, na escola e nos meios de comunicação?

A resposta começou a se delinear graças às conversas e entrevistas que tivemos com especialistas nas culturas indígenas americanas: arqueólogos, antropólogos, museólogos, historiadores. Marcia Arcuri, Eduardo Neves, Eduardo Natalino dos Santos, Leila Maria França e Marilúcia Bottallo, do MAE-USP; Eduardo Viveiros de Castro, Carlos Fausto e Madu Gaspar, do Museu Nacional-UFRJ; Federico Navarrete, da Universidade Nacional do México, nos concederam entrevistas gravadas e as liberaram para que, a partir delas, pudéssemos preparar materiais para serem

divulgados durante a mostra. Foi de fato com base nessas conversas, e em pesquisas concomitantes, que editamos a revista *Por Ti América: aventura arqueológica*, a ser distribuída gratuitamente para a rede escolar e para o conjunto de professores, os quais receberão do CCBB treinamento e apoio para tirar o maior proveito possível da exposição e do material educativo que a acompanha.

A riqueza das entrevistas que realizamos nos incentivou a dar mais um passo, e compartilhá-las na íntegra com o público interessado. É o que fazemos aqui, neste CD também intitulado *A aventura arqueológica*, destinado sobretudo aos jovens que estão escolhendo suas carreiras e ao público universitário. O CD se abre com um texto de Mauricio Tenorio, da Universidade do Texas-Austin, que assim como os entrevistados nos mostrou caminhos.

Além dos especialistas citados, muitas outras pessoas e instituições colaboraram para que o Projeto Educativo de *Por Ti América* chegasse a bom termo. O consulado do México no Rio de Janeiro, representado pelo cônsul Jorge Sánchez Sosa, nos franqueou o acesso a uma bela coleção da revista *Arqueologia Mexicana*, fonte essencial para os que se propõem viajar pelo mundo pré-colombiano. José Mindlin, mais do que conselheiro, foi alguém que generosa e entusiasticamente abriu portas, como sempre faz diante de todos os que se empenham nas aventuras da cultura. A equipe do CCBB acompanhou cada passo da definição do Projeto Educativo, Denise Grimming e sua equipe da Pueblo Produção e gestão cultural estiveram atentas aos procedimentos necessários, Cristina Pessoa foi incansável na busca de sites que pudessem ajudar a penetrar no universo das culturas pré-colombianas, e Alex Chacon depositou confiança na equipe do CPDOC desde o momento em que concebeu o projeto de *Por Ti América*. A todos, e principalmente a nossos entrevistados e conselheiros, agradecemos pela preciosa colaboração.

Que este CD, somado às outras iniciativas do evento *Por Ti América*, seja um incentivo para conhecermos melhor e nos aproximarmos cada vez mais de nossas origens americanas. Boa viagem e bela aventura, é o que desejamos aos nossos leitores.

Helena Bomeny
Coordenadora da Equipe do CPDOC-FGV

DIFERENTES E IGUAIS

Por Mauricio Tenorio

Antes da chegada dos europeus, o que hoje conhecemos como América era povoado, do Canadá até a Terra do Fogo, por inúmeros grupos humanos cuja diversidade cultural é hoje irresgatável. As tribos esquimós do Alasca e do Canadá pouco tinham a ver com os assentamentos hohokam (na língua pima, “os que desapareceram”) no Arizona, ou com os das Casas Grandes no norte do México, ou com os diferentes grupos da chamada Mesoamérica, importante centro das culturas olmeca, tolteca, mexica (asteca) e maia. A partir do século IX a. C., a Mesoamérica e os Andes se converteram em eixos de concentração de grupos sedentários que desenvolveram culturas baseadas na domesticação do milho, da batata e outros tubérculos, da abóbora, do feijão e da pimenta (chili), e se organizaram em sociedades hierarquizadas com Estados militaristas. Já no norte e no sul do continente, predominaram sociedades nômades cuja subsistência se baseava na caça, na coleta, na guerra. Por toda a extensão continental existiam incontáveis grupos humanos, com uma infinidade de línguas, religiões, crenças, e com diferentes características físicas: dos esquimós do norte, descritos pelos primeiros antropólogos como mongolóides, aos grupos araucanos, que a literatura dos séculos XVIII e XIX retratou como altivos gigantes. Quando os europeus chegaram, toda essa variedade de sociedades passou a ser designada como “os índios”, “os nativos” — especialmente dois “impérios” (ainda que a palavra seja imprecisa) que dominavam duas grandes regiões culturais: os astecas (mexicas) na Mesoamérica e os incas na região andina.



Vaso de alça estribo
Mochica (c. 1 d.C. - 800 d.C.)
Coleção particular

Para os espanhóis, é claro que havia diferenças entre, por exemplo, os habitantes e fundadores da cidade de México-Tenochtitlán, que Hernán Cortés e seus homens consideraram maior e mais surpreendente que Granada ou Sevilha, e os grupos que os conquistadores do século XVI, como Francisco Vasquez de Coronado, Cristóbal de Oñate, Luís de Carbajal ou Baltazar Temeño de Bañuelos, encontraram no norte do México. De fato, a diferença entre os grupos foi um fator fundamental para o êxito da conquista espanhola. Os conquistadores souberam usar e abusar dessas diferenças para formar alianças. A conquista do México em 1521 não foi assim a derrota dos poderosos exércitos de uma aliança entre três cidades-Estados (Tenochtitlán, Texcoco e Tlacopan), comandada pelos astecas, frente a um grupo de espanhóis que tinha como vantagens o cavalo, o aço, a pólvora e táticas militares superiores. Não. Foi a derrota de uma aliança de grupos indígenas frente a outra aliança de vários grupos indígenas e espanhóis. A conquista das fronteiras norte e sul da Mesoamérica e da região andina foi também levada a cabo não só, e não principalmente, pelos espanhóis, mas por grupos aliados de indígenas ao longo dos séculos XVI, XVII e XVIII. Os tlaxcaltecas, por exemplo, conquistaram o norte do México e por isso requereram da Coroa espanhola as honras correspondentes sob a forma de terras e privilégios



[coisa que a Coroa espanhola em geral concedia].

Não obstante essas divisões e alianças, para os europeus, os seres que habitavam o continente tinham algo em comum que de alguma maneira os tornava a todos iguais: não eram europeus, não eram cristãos, podiam ser mais ou menos “bárbaros”, mas eram o que a Europa não era. Por isso todos foram chamados de “índios”, habitantes de um lugar distante e exótico que em certo momento se acreditou ser a Índia. Logo depois da conquista, algo tornou os “índios” ainda mais iguais entre si aos olhos dos europeus: a morte. O colapso demográfico, produto das guerras e da exploração, mas sobretudo da conquista biológica da Europa sobre a América, fez com que indígenas e morte se tornassem sinônimos. A ilha Hispaniola, primeiro porto a que chegou Colombo, em menos de uma geração havia perdido toda a sua população nativa. Os historiadores ainda discutem a magnitude do colapso demográfico, mas o que está claro é que as doenças — especialmente a varíola — se espalharam por toda a Mesoamérica e reduziram a população nativa em mais de 50%, dependendo do lugar. Esse fato deu aos habitantes do continente um outro signo de igualdade: levou à introdução de outro habitante, o escravo negro, e ao reconhecimento da existência de alma nos indígenas. Quando, em 1550, a partir da defesa empreendida por Frei

É impossível reconstruir o que havia de comum entre todos os grupos que habitavam o continente, pois até mesmo entre os dois grandes impérios, asteca e inca, não se conseguiu comprovar contatos e interações importantes.



Bartolomeu de las Casas, os índios alcançaram o *status* legal de menores de idade cristianizáveis, e os negros escravos consolidaram o *status* de não-humanos, todos os habitantes do continente se tornaram de alguma maneira uma mesma gente, uma gente que não conhecia a palavra de Deus e que necessitava do cuidado e do mando daqueles que conheciam a verdade — ou seja, Deus. E ainda que a exploração dos indígenas tenha continuado, reconheceu-se a existência de duas repúblicas separadas, a dos índios e a dos espanhóis, enquanto os negros foram definidos como propriedade explorável até o limite da racionalidade econômica de seus donos. Os índios “selvagens”, de regiões como as pradarias dos atuais estados de Sonora, Texas e Arizona, passaram a ser chamados de bestas selvagens não só pelos colonos espanhóis ou europeus, mas também pelos novos habitantes indígenas — essencialmente tlaxcaltecos — das aldeias e *presidios* (fortes) estabelecidos pela Coroa espanhola. Estes já eram súditos de uma majestade católica, ou seja, eram “gente de razão”. Não os índios selvagens que com frequência arrasavam os *presidios* (fortes) espanhóis ou eram caçados pelos novos colonos.

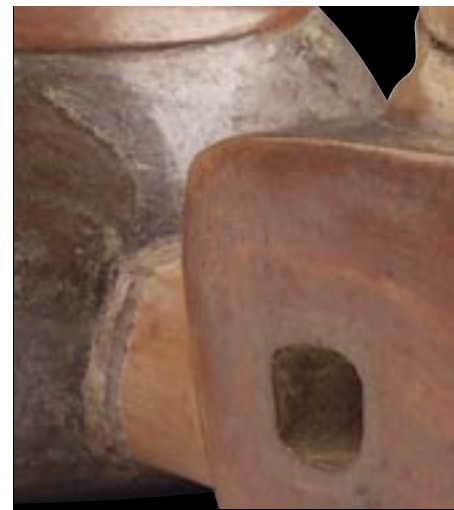
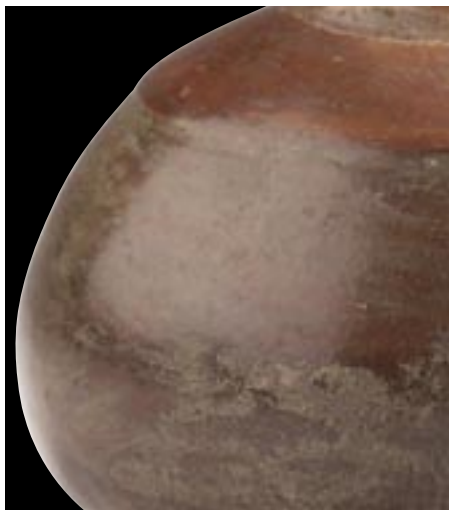
É impossível reconstruir o que havia de comum entre todos os grupos que habitavam o continente, pois até mesmo entre os dois grandes impérios, asteca e inca, não se conseguiu comprovar contatos e interações importantes. Quando, no centro do México, os espanhóis pediam aos sacerdotes astecas que lhes explicassem o que sabiam sobre a população que habitava ao norte, estes só lhes falavam dos “chichimecas”, termo genérico usado para designar qualquer habitante nômade, “selvagem”, do norte. Não sabiam mais que isso. Mas graças a muitos anos de pesquisas e reflexões, é possível deduzir a existência de um mínimo de traços comuns aos habitantes pré-hispânicos do continente. Esses traços pouco a pouco também se tornaram comuns aos espanhóis e, de uma maneira ou de outra, facilitaram a conquista e a adaptação de vários grupos às novas circunstâncias. Vejamos três desses traços que igualavam os que eram diferentes: a relação com a natureza, a adesão inquebrantável ao frágil equilíbrio violência-paz e, finalmente, o medo diante do desconhecido transformado em alguma forma de conhecimento.

A relação com a natureza é a marca da vida cotidiana e da vida simbólica

de todos os grupos humanos que habitavam o continente. Céu, Sol, Fogo, Água, Verde, constituíam os pilares de formas de conhecimento prático, e de mitologias, que levaram à formação de coisas como a ciência e o culto do milho na Mesoamérica ou a cultura da batata nos Andes — cultivos esses que alguns arqueólogos crêem remontar a 5000 a. C. na Mesoamérica. A natureza significou um teatro de ação, um laboratório de conhecimentos, um altar que erigiu sistemas de crenças por toda a extensão do continente e, também, uma experiência estética que ficou plasmada de muitas maneiras. Isso não quer dizer que a relação com a natureza fosse pacífica e harmônica. Era uma relação como a própria natureza é: cruel e caótica. Morte, vida, sacrifício, comer, apodrecer, eram parte intrínseca dessa relação. A religião e a ciência européias eram uma forma de digestão do desafio da natureza, basta ver os rituais religiosos e sua relação com os ciclos agrícolas e as estações do ano. Quando os europeus encontraram o Novo Mundo, esse mundo lhes pareceu diferente não só porque a natureza era diferente, mas porque a maneira de digeri-la era

outra. Mas foi graças a esse elemento comum, a relação com a natureza, que, por exemplo, o edifício da cristandade pôde assentar-se sobre o edifício mitológico da Mesoamérica: os ciclos do milho correspondendo aos ciclos de colheita, às festas de santos, ao calendário cristão. Os deuses astecas, diretamente relacionados com eventos naturais, se sincretizaram com os ritos católicos, apesar da ação constante contra a heresia.

Os mitos pré-hispânicos na Mesoamérica falam da criação do cosmo e, ao fazê-lo, respondem à sua relação com a natureza. Os nahuas e sua Lenda dos Sóis, os maias no Popol Vuh, e os *pueblos* mixtecos com as lendas narradas no que conhecemos como o Códice de Viena, são diferentes, mas muito semelhantes: elaboram explicações míticas para dar conta da origem do homem e do universo,



Vaso de bojo duplo e alça em fita
Chamu-Inca (c. 1430 d.C. – contato)
Museu Arqueológico Rafael
Larco Herrera – Peru

graças à observação das estrelas, do sol, das estações, do ciclo agrícola, especialmente o do milho. No Popol Vuh, está narrado como os deuses criadores descobrem o lugar onde estava a montanha das dádivas e dali extraem as preciosas sementes do milho amarelo e branco. Xmukane, a ajudante dos deuses, mói as sementes nove vezes e, com a mistura, os deuses modelam o corpo dos primeiros seres humanos. Assim, a origem do mundo é diretamente relacionada ao surgimento do sol e à fertilização do milho. Na mitologia asteca, o símbolo da águia é um conceito cosmológico relacionado com o sol assim como a serpente é relacionada com a noite, ambos símbolos de uma tradição semelhante nas religiões pré-cristãs européias e na própria cristandade.

A mitologia mesoamericana é um elaborar constante de uma natureza sábia, cruel, generosa, mas traiçoeira. Como a natureza, os deuses

astecas ou maias lutam, copulam, matam, sangram, odeiam e amam...

Por isso, observar e conhecer a natureza era a atividade comum e mais importante de todos os grupos pré-hispânicos, o que os levou a complexas explicações míticas, a calendários extremamente precisos baseados em observações astronômicas, e também ao aproveitamento de várias plantas para o cultivo. A relação com a natureza não foi apenas uma relação passiva, e sim de aproveitamento, e mesmo de abuso. Por exemplo, no momento da chegada dos espanhóis, os arredores da cidade de México-Tenochtitlán já apresentavam um desmatamento, devido ao abuso do corte de madeira para uso na cidade, o que trazia problemas para o delicado equilíbrio de chuvas e inundações na região lacustre do vale de Anáhuac.

É difícil conhecer a fundo a relação com a natureza dos diferentes grupos nômades do continente. O que

fica claro é que ela estava tão presente em seus mitos e costumes quanto nos da aparentemente mais “civilizada” Mesoamérica, e que as grandes explicações cosmológicas baseadas na observação da natureza não foram monopólio de sociedades sedentárias caracterizadas por estruturas sociais hierárquicas e pelo uso intensivo da agricultura. A população do deserto entre os atuais México e Estados Unidos deixou vestígios de seu conhecimento do meio natural em mitos sobre a origem da água e as atividades da caça e da coleta. Por seu lado, as grandes cidades maias que, quando da chegada dos espanhóis, estavam abandonadas, mostravam em sua própria planta uma forte relação com a natureza. Durante muito tempo, os arqueólogos acreditaram que elas eram meros centros cerimoniais, projetados por sábios arquitetos e astrônomos que faziam suas observações a fim de planejar a direção

do sol e dos ventos, para glorificar seu conhecimento da natureza e das estruturas míticas que daí derivavam. Mas mais recentemente os arqueólogos e lingüistas conseguiram decifrar a simbologia maia e revelar um complexo sistema de poder, de cultivo intensivo de diferentes produtos agrícolas, com muitos habitantes ao redor dos grandes templos, o que faz desses centros maias não



apenas monumentos passivos ao conhecimento da natureza, mas exemplos ativos do uso e abuso desse conhecimento para a manutenção de grandes populações e, também, para obter legitimidade política em complexas sociedades hierárquicas.

Essa relação com a natureza foi algo muito valioso para os espanhóis. Curiosamente, os europeus não tiveram problemas em apropriar-



se de grande parte do conhecimento dela derivado. Fizeram com o que os sacerdotes da Mesoamérica escrevessem seus conhecimentos sobre ciclos agrícolas, sobre plantas e animais, sobre remédios, sobre o manejo de águas e ventos. Os “índios” e os europeus pertenciam a dois mundos distintos, mas encontraram um ponto de contato em sua relação com a natureza. Para os espanhóis foi



vital o conhecimento do manejo de águas, do cultivo de produtos agrícolas que eram nutrientes essenciais: *chili*, feijão, milho, abóbora, *alegría* (*tzoalli*, ou amaranto), cacau, *camote* (batata doce), tomate, abacate, tabaco, *peyote* (espécie de cacto)... Podiam odiar e menosprezar esses elementos, como quando viam imensos ídolos feitos de *alegría* solidificada com sangue humano, mas não tardaram a aprender tudo o que os indígenas conheciam da natureza. Por seu lado, os astecas, segundo Susan Gillespie, não tinham “o desejo de fixar ou padronizar suas tradições, o que teria feito do passado algo menos suscetível a variações e modificações necessárias”. Os conhecimentos e mitos se adaptavam facilmente a novas circunstâncias, incluindo a nova religião e a nova ciência trazida pelos europeus.

Em segundo lugar, os povos da América tinham em comum, apesar das distâncias e do isolamento, e como resultado de sua relação com a natureza, um apego inabalável à relação violência-paz. Todos eram povos guerreiros, mas todos também eram povos cuja máxima utopia era a paz. Não odiavam a guerra, e não deixavam de apreciar a paz. Faziam a guerra para alcançar a paz neste e em outros mundos. A guerra, a caça, eram a metáfora da vida diária, como a paz, a pausa, eram a metáfora da vida conquistada a pulso, do descanso, do dormir, do sonhar.

A relação com a paz e a guerra pode nos parecer, hoje, aos olhos do século XXI, inaceitável. Mas na realidade a própria relação com a natureza ensinava a todos os grupos humanos do continente que a vida é uma mistura de violência e um frágil equilíbrio pacífico. Não são coincidência, pois, os mitos nahuas da destruição periódica do cosmo e do surgimento, a partir do caos, de uma nova

A guerra não era o contrário da paz, e sim a ante-sala da paz, ainda que só mitologicamente.

era, um novo sol. Todo fenômeno natural era uma explicação: o deus Tepeyolothli, entranhas da Terra, era um felino que ameaçava comer o sol toda noite. Por isso os deuses exigiam sangue e sacrifício, e numa celebração do novo sol os astecas podiam sacrificar milhares de prisioneiros de guerra. A Don Bernal Díaz del Castillo, o soldado de Cortés que escreveu sua *Historia verdadera de la conquista de la Nueva Espanha*, repugnaram sobremaneira o cheiro de sangue e os milhares de crânios expostos na praça central da grande México-Tenochtitlán. Na verdade, em todo o continente, e ao longo dos muitos séculos de vida pré-hispânica, não existiu uma única sociedade não-bélica. Os grandes impérios tardios, os incas e os astecas, baseavam seu equilíbrio político e social na guerra. Para os grupos nômades, como os do norte do México, por exemplo, a guerra era freqüente e necessária entre grupos de diferentes idiomas, e nas festas triunfais erguiam-se em altos mastros as cabeleiras dos rivais mortos. O mesmo faziam os espanhóis, primeiro, e os mexicanos, depois, nas lutas contra os índios nômades ao longo dos séculos XVIII e XIX. Mas a violência era parte da própria vida, não só pela necessidade constante de espaços de paz, como porque ela era mais que a

guerra. No norte do México, onde os recursos eram escassos no deserto, o infanticídio era utilizado como uma maneira não só de reduzir o número de bocas a alimentar, mas de alimentar as bocas restantes. Os ritos de todos os grupos estavam cheios de violência: sacrifícios humanos, automutilação de orelhas, ventres, escrotos, deformação de cabeças e outras partes do corpo, e formas de exercício do poder baseadas no castigo físico.

Esta relação com a violência criou grandes ambigüidades ao longo de quase cinco séculos de história. Muitos europeus retrataram as sociedades nativas das Américas como grupos selvagens e sanguinários, como se na Europa não existisse a guerra. E depois vieram os que idealizaram os astecas ou maias como sociedades pacíficas que enfrentaram o barbarismo dos conquistadores. Por exemplo, William Prescott, o mais influente historiador da conquista no século XIX e início do XX, via todos os astecas como o ápice do refinamento e os espanhóis como o extremo mais radical do barbarismo: “Sem dúvida, nunca estiveram em contato tão próximo o refinamento e o barbarismo extremo”. Mas não se deve idealizar nem um lado nem o outro, para aceitar que ambos os lados tinham uma relação muito estreita com o binômio violência-paz.

O apego à violência — e isso não deve nos surpreender — era outra maneira de apreciar a paz. Todas as sociedades do continente deixaram testemunhos, em pinturas rupestres, na cerâmica e na arte, da importância e do apreço pela paz em constante equilíbrio com a importância e a necessidade da violência. Um mural pré-hispânico como o “céu de Tlaloc”, na cidade de Teotihuacan (muito mais antiga que México-Tenochtitlan), é uma amostra disso: a esse céu, conta a

lenda, iam dar todos os que morriam pela força da água, e ali viviam em paz e felicidade. A guerra não era o contrário da paz, e sim a ante-sala da paz, ainda que só mitologicamente.

Uma vez mais, este aspecto comum a todo o continente se tornou um fator de união com os conquistadores europeus, tão belicistas quanto as sociedades pré-colombianas. Seu horror ante o sacrifício humano tem que ser visto lado a lado com a destruição humana produzida por sua presença. Não que as sociedades pré-colombianas fossem paraísos de paz e harmonia, mas a violência era uma realidade cotidiana tanto para os europeus quanto para os “indígenas” de todo o continente. Era, tristemente, uma linguagem comum, assim como a ilusão e o respeito pela paz a produziam econômica e artisticamente. Por isso, para as sociedades pré-hispânicas, não foi nenhuma novidade aprender sobre um Deus todo-poderoso e vingativo, que premia e castiga com terríveis tragédias, como o Deus de que falava a Bíblia.

Finalmente, e também como resultado de sua relação com a natureza, os povos da América tinham um medo comum, que às vezes se transformava em ousadia, diante do inesperado da natureza e do desconhecido. Esse medo comum é a origem de toda uma sabedoria, mas também é parte da guerra como culto, e dos milhares de rituais para espantar o inesperado, o inexplicável.

Os estudiosos estão já há quase dois séculos tentando decifrar e entender toda a evidência deixada pelas sociedades pré-colombianas de todo o nosso continente. E não importa de que cultura se esteja tratando, o que sempre fica claro é que a partir do contato com a natureza, do temor de fenômenos naturais incompreensíveis, essas sociedades desenvolveram



Túnica
Huari (c. 600 d.C. – 900 d.C.)
Coleção particular

mitologias que na verdade eram formas de conhecimento que hoje, com muita ousadia, chamamos de ciência. Qualquer aspecto da arquitetura, da mitologia, da pintura ou mesmo dos ritos sociais pode ser lido como uma maneira de explicar o inexplicável, como um conhecimento ao mesmo tempo mítico

e misterioso, mas também pragmático. Os maias imitavam os quatro pontos cardeais e falavam do inframundo ao mesmo tempo que seus ciclos, como os dos atecas, indicavam, não aspectos mitológicos abstratos, e sim o ciclo do cultivo do milho que conheciam e manejavam. O medo de fenômenos

inesperados e inexplicáveis requeria o uso de toda a sua parafernália de conhecimentos. Nunca venciam o medo e a ignorância, mas aprendiam mais. Não muito diferente de nós, apesar de toda o nosso acúmulo de conhecimentos.

A exposição



Decifrando as sociedades do passado

Com **Marcia Arcuri**

Entrevista concedida a Helena Bomeny, Américo Freire, Adelina Cruz e Marisa Schincariol de Mello.

Rio de Janeiro, 8 de junho de 2005

Marcia Arcuri é arqueóloga e pesquisadora do Museu de Arqueologia e Etnologia e do Centro de Estudos Mesoamericanos e Andinos da USP, com tese de doutorado intitulada *“Os sacerdotes e o culto oficial na organização do Estado mexicana.”* (MAE-USP). Realizou o mestrado na Universidade de Essex, Inglaterra, e coordenou as exposições e publicações *“Patagônia”* (BMP, 1997), *“Ouro Pré-colombiano”* (BMP, 1999) e *“Amazônia Desconhecida”* (BMP, 2002), junto ao curador das coleções pré-colombianas do Museu Britânico, em Londres.

O que é a arqueologia para você, e que tipo de trabalho você faz como arqueóloga?

Em primeiro lugar, a arqueologia, para mim, é parte da história, é uma disciplina que derivou do estudo das sociedades do passado. Mas a arqueologia é muita coisa, não é só trabalho de campo. Justamente, a arqueologia que eu faço está situada numa etapa posterior à da escavação, que é a da análise dos objetos encontrados. Um dos pontos mais difíceis desse trabalho é conseguir fazer a leitura do objeto de acordo com o contexto de origem, quando não se tem dados tão precisos quanto os que os arqueólogos em campo podem registrar. Os arqueólogos fazem as suas prospecções, definem os sítios, escolhem as áreas em que vão escavar, retiram o material e registram de que camada estratigráfica ele foi extraído e de que forma foi encontrado. Mas a maior parte do material com que eu trabalho está resguardada nas coleções dos museus, e muitas vezes há falta de precisão nas informações sobre a origem ou o contexto de escavação do objeto. Às vezes pego objetos que vêm de vastos domínios regionais, e não há informação, por exemplo, se a procedência é de um povoado que estava assentado 300 km ao norte ou ao sul da região central daquele domínio. O caminho que eu faço é partir do objeto para chegar à sua origem.

Às vezes, mesmo nas coleções mais antigas, há um mínimo de registro sobre o contexto de origem dos objetos. Por exemplo, neste momento estou pesquisando uma coleção pré-colombiana do Museu de Arqueologia e Etnologia da USP, o MAE. Grande parte da coleção foi reunida por um alemão chamado Max Uhle, que percorreu e explorou as áreas arqueológicas andinas no final do século XIX. Ninguém sabe direito se ele escavava ou adquiria as peças dos “huaqueiros”, homens que pilhavam os sítios incentivados pelo mercado das peças, hoje uma atividade proibida pelas legislações de proteção ao patrimônio de natureza arqueológica. De qualquer forma, quando se trata de avaliar a classificação dos objetos que Uhle foi reunindo, é certo que ele tinha conhecimento de causa, porque viveu na região, percorreu-a, conversou com as pessoas locais e aprendeu muito com isso.

A coleção de Max Uhle foi parar no Museu Paulista, e de lá foi para o MAE. Na documentação de aquisição das peças, que totalizam mais ou menos 800, consta a classificação dada por Uhle. Ao fazer a catalogação e o estudo dessas peças, percebo que a classificação que ele deu é bastante precisa em muitos casos, mas não em todos. Como eu posso saber isso? Comparando com outras peças e coleções, avaliando os resultados de estudos feitos ao longo de mais de um século, que muitas vezes

Vaso de gargalo
Nasca (c. 100 a.C. – 700 d.C.)
Coleção particular



revelaram culturas desconhecidas na época em que Max Uhle trabalhou nos Andes. É muito importante conseguir contextualizar o momento em que a coleção foi feita e não ignorar o que diz o registro que chegou junto com o objeto. Se você perceber, pela análise iconográfica ou morfológica do objeto, que ele pertence a uma cultura diferente da que está no seu registro original, é importante anotar que ele foi originalmente registrado como sendo de tal cultura e que depois foi identificado como pertencente a outra.

Que saberes ajudam a arqueologia nessa identificação?

É fundamental ter conhecimento dos estudos iconográficos, o que é uma prática teórica de quem estudou história da arte e lingüística.

Sua formação é em história da arte?

Minha formação é em história, na USP. Depois fiz o mestrado em história da arte na Universidade de Essex, na Inglaterra, e o doutorado em arqueologia, no MAE-USP. Senti que a arqueologia era o pé que estava faltando do tripé da minha formação. Sou de uma geração que acredita que, para trabalhar com material arqueológico, os estudos interdisciplinares são fundamentais, justamente porque você tem que entender o contexto onde o material foi encontrado, ou de onde foi retirado, mesmo não estando mais no estágio da escavação, para poder, num estágio posterior de interpretação, recuperar, chegar mais perto de um acontecimento passado. Hoje, existe uma polêmica na arqueologia: as teorias arqueológicas mais recentes acreditam que sempre trabalharemos com algum grau de interpretação, enquanto as teorias mais antigas acreditam em uma arqueologia de fundamentação mais empírica. O trabalho que eu faço é uma combinação do conhecimento arqueológico estritamente empírico, que parte exclusivamente do vestígio material escavado, com uma metodologia de interpretação que deriva da história da arte e fundamenta-se nos estudos antropológicos. Para conseguir decodificar uma linguagem que a priori não é do seu conhecimento, você tem que usar certos critérios, tem que adotar uma metodologia adequada, que sustente a interpretação. Senão, você vai terminar no achismo. Quando eu tento decifrar uma linguagem pictográfica, por exemplo, a única maneira de eu poder identificar uma “unidade mínima de linguagem”, um elemento que está codificado como uma espécie de símbolo, é encontrando os seus pares, os seus irmãos, os seus paralelos e as suas variações. Por isso se fazem estudos de coleções. E mesmo quando eu estudo uma coleção de um museu específico, eu não me restrinjo a ela, porque aquela coleção tem um histórico que passa

pelo recorte do colecionador, que me mostra como aqueles objetos se agruparam para chegar lá, o que é um fator externo ao objeto.

Como você consegue identificar corretamente as peças?

São várias etapas. Você começa pelo estudo da morfologia da peça, em que você vai se basear em estudos anteriores ao seu. Esses estudos podem lhe dar alguns indicativos de que a cultura a que aquela peça foi atribuída não produzia peças com aquelas características. A cultura tembladera, por exemplo, produzia peças muito parecidas com as da cultura chavin. É certo que há uma correlação dos estilos característica do próprio contato entre elas, mas a cerâmica tembladera é a única que apresenta ângulo reto na alça-estribo, um tipo de alça muito recorrente nos vasos cerâmicos andinos. Quando você pega uma peça da coleção que você está estudando e vê que ela está classificada como chavin, apesar de ter uma alça que a caracteriza como tembladera, você percebe uma incongruência entre o que foi publicado mais recentemente e o dado de origem do colecionador, que tem mais de um século de existência. Hoje podemos considerar a cerâmica tembladera uma variante do estilo da produção material de um domínio regional mais amplo, que era o da cultura chavin, mas o colecionador não tinha como saber algo que ainda não havia sido descoberto ou definido. O caminho mais correto, portanto, é tentar verificar qual o ponto de junção entre o dado original e a bibliografia que você está estudando. E é muito mais adequado fazer isso comparando a peça a todas as outras encontradas que são caracterizadas, neste caso, como tembladera do que simplesmente basear-se num registro isolado. O que está publicado tem como base estudos de várias coleções, traz avanço no conhecimento científico, e aí você tem mais chance de chegar a um universo comum. Fora isso, há as técnicas de análise em laboratório, que são fundamentais.

Vocês fazem a datação das peças?

O ideal é fazer. Num trabalho recente que tenho feito junto com a conservadora do MAE Silvia Cunha Lima, nós chegamos a alguns pontos em que você não consegue avançar na interpretação, e onde uma datação poderia ajudar. Mas há outras coisas que também ajudam, como uma análise de pigmento, por exemplo. É possível dizer se um objeto era ritual ou não pela identificação da substância que ele contém. Se você não sabe direito se a pigmentação que está ali é de alguma substância que estava contida dentro do objeto, esse tipo de análise vai lhe permitir avançar. Como o trabalho que eu faço é muito mais próximo de





uma decodificação, de uma compreensão da linguagem iconográfica, daquilo que está dito por aquele registro — em outras palavras, daquilo que está ‘escrito’, só que não de uma forma alfabética —, é mais fácil e mais barato eu me ater a esses estudos morfológicos, de pasta de cerâmica, de tipo de pigmentação, que irão me dizer se aquela peça está dentro do que está estabelecido como sendo as características do material produzido por determinada cultura, do que fazer uma datação, que é um processo muito mais caro. Depois que eu termino essa análise morfológica, eu entro realmente na linguagem, na iconografia que está na superfície do objeto.

Nada disso impede, porém, que eu resolva problemas de datação. Por exemplo, os mochicas vão mais ou menos do primeiro século da era cristã a 800 d. C. É bastante tempo, e eu posso querer saber se um determinado objeto mochica que estou estudando é de um período inicial, perto do ano 50, ou é de um período final, perto de 750. Muitas vezes a análise iconográfica já avançou o suficiente para me permitir identificar a peça pelo que chamamos de fase estilística. Ela me mostra elementos que são característicos de uma fase anterior ou posterior, e eu consigo aproximar

a data em que o objeto foi produzido. Do mesmo jeito, a análise iconográfica pode me mostrar que um objeto traz a combinação de dois estilos de culturas diferentes. Isso pode acontecer porque num determinado momento uma cultura se sobrepôs politicamente à outra, ou pode ser simplesmente resultado de intercâmbio cultural. Por exemplo, os incas conquistaram os domínios chimu, e há objetos que são identificados como inca-chimu. Eles têm características na forma que são incaicas, mas a queima da cerâmica, que dá uma coloração específica, é chimu. Isso é interessante, porque o objeto começa a falar muito mais. Nesse sentido, gastar o que se gasta para datar só vale a pena se for para resolver uma questão muito específica. Acho que o investimento nas datações é mais adequado no caso do arqueólogo que está em campo, dedicado a entender uma estratigrafia e a estabelecer uma cronologia.

Por Ti América: regiões culturais e temas

Você é a curadora da exposição Por Ti América. Como a concebeu?

A exposição trata da América pré-colombiana dentro dos limites espaciais do que chamamos de América Latina. Vejo a América pré-colombiana como um todo, mas, para efeitos da exposição, decidimos, curadoria e organização, fazer um recorte regional limitado à América Latina. Quando se conversa com especialistas, arqueólogos, historiadores, colecionadores, enfim, com aqueles que trabalham com história da América, percebe-se que não existe um consenso em relação ao passado pré-colombiano. Há os que acham que as culturas existentes no território que veio a ser a América Hispânica não estavam tão próximas daquelas existentes no território que veio a ser o Brasil, e há os que acham que a América tem que ser pensada como um todo, do estreito de Bering à Terra do Fogo — eu sigo essa linha mais geral.

O ponto de maior identidade entre o brasileiro e o latino-americano em geral, em relação ao passado da América é, infelizmente, a visão de que suas populações estavam aquém da capacidade do ser humano de se desenvolver. Essa visão é resultado de um pensamento que se baseia numa escala evolutiva, e que opõe civilização a primitivismo. No entanto, o que nós percebemos é que a América pré-

colombiana tem um fio condutor na sua história que não tem nada de primitivo. O desenvolvimento tecnológico, por exemplo, no sentido da manufatura de ferramentas, de objetos, da descoberta do potencial de recursos da matéria e de seu bom uso, já havia levado as populações indígenas a uma situação que estava muito distante de ser atrasada ou primitiva no momento do contato com o europeu. A maioria das pessoas no Brasil, infelizmente, não sabe disso. Mesmo sem comparar a América com a Europa, quando se comparam as culturas pré-colombianas, essa escala evolutiva também está presente: de um lado estariam as culturas dos Andes e da Mesoamérica, que deixaram exemplos de uma arquitetura, uma matemática, uma astronomia sofisticadas, e de outro estariam as culturas dos índios brasileiros, cujos vestígios não são tão visíveis.

Exatamente. Quando se fala nos indígenas brasileiros, as pessoas não sabem muito bem se pensam na Amazônia, no Brasil Central, no Piauí, ou se pensam nos grupos que ocuparam o litoral brasileiro, mas o que importa é que, tanto no ambiente da floresta tropical quanto no ambiente da costa, o vestígio tem uma durabilidade diferente da que tem em áreas desérticas ou mais secas, como é o caso dos Andes e partes da Mesoamérica. Nós não sabemos o que existiu na floresta e na costa do Brasil e que não sobreviveu à ação do tempo, em termos de material orgânico.

A outra questão que é preciso deixar clara é que a monumentalidade não é necessariamente um fator identificador de desenvolvimento. Estamos sempre pensando que o assentamento que gera edificações de grande porte é aquele que agrupa maior quantidade de pessoas. Sabemos que a consequência disso é a estratificação social, porque quando muitas pessoas vivem num local reduzido e dispõem das mesmas quantidades de recursos de subsistência, é necessário criar uma estrutura onde alguém vai produzir, alguém vai ser responsável por fazer circular etc. Como isso seria possível numa sociedade sem hierarquia? É difícil imaginar uma comunidade com milhares de pessoas produzindo, plantando, distribuindo, sem ter algum tipo de chefia. Você vai dizer, então, que no caso da floresta tropical isso não aconteceu porque os grupos eram menores. Por um lado sim, mas é preciso pensar também por que os grupos eram menores. De certa forma, porque a própria natureza, o próprio ambiente, permitiam uma maleabilidade maior. Quando você está num lugar onde pode contar com dez hectares de árvores com frutos, onde os animais estão sempre se reproduzindo e você pode caçar, pescar, que eles não vão se esgotar, você também pode sobreviver sem ter que disputar com o outro os recursos para a sua subsistência. Nesse sentido, a caça e a coleta, ou o nomadismo, não

são necessariamente uma condição decorrente da falta de capacidade de adaptação, e sim uma condição que é dada por uma riqueza de recursos da natureza. Numa condição desse tipo, um indivíduo vai ter mais dificuldades de se sobrepor a outros indivíduos, porque isso geralmente acontece da seguinte forma: eu conquisto você, protejo você dos inimigos, e você me paga um tributo ou retorna alguma outra coisa que garanta uma relação de reciprocidade. Vai ser mais difícil essa relação acontecer numa situação em que um indivíduo ou grupo podem simplesmente migrar para um local 100 km adiante e ter os mesmos recursos, sem precisar de ninguém para defendê-lo.

Voltando à exposição, como você a organizou?

Para tratar dessa pluralidade, dessa diversidade da América, resolvi dividir a exposição em quatro grandes módulos correspondentes a quatro regiões culturais: Mesoamérica, Andes, Circuncaribe, e Terras Baixas da América do Sul. Existe um aparente paradoxo na definição dessas regiões culturais, porque a Mesoamérica, por exemplo, que pega partes do México, Honduras, Guatemala, e Belize, é uma região que tem uma identidade cultural específica, mas tem também sub-regiões que se distinguem por fatores geoclimáticos: o planalto central mexicano, que é mais seco, por exemplo, é diferente da área maia do vale do rio Usumacinta, que é uma região de florestas, muito

*Flauta zoomorfa
Chancay
(c. 900 d.C. – 1430 d.C.)
Museo del Banco Central de la
Reserva del Perú*





parecida com a Amazônia. Portanto, certas particularidades de regiões culturais diferentes permitem apontar, dentro delas, microrregiões que têm laços de identidade entre si.

Como você pretende tratar dessas regiões culturais?

Através de temas. Ao tratar dos mesmos temas em cada região, pretendo mostrar que, por um lado, existe uma diversidade, uma pluralidade cultural gigantesca, expressa nas particularidades dos registros, mas, por outro, existem traços comuns que podem ser identificados em todas as regiões culturais. Há, por exemplo, nas diferentes regiões, um profundo domínio das tecnologias líticas, cerâmicas, têxteis e metalúrgicas, há uma valorização do pensamento abstrato para funções de codificação, de linguagem e de convívio social... Aliás, a escrita é o grande problema, porque até hoje você vê nos artigos de vários autores das áreas de humanidades a menção aos povos pré-colombianos como sociedades “iletradas”. Na própria arqueologia é muito comum a utilização

do termo “pré-história”. Por que pré-história? O termo pré-história é utilizado justamente para distinguir as sociedades sob uma ótica evolutiva, para indicar a pré-escrita. No entanto, o que distingue um conjunto de objetos arqueológicos de uma determinada cultura pré-colombiana que descreve as etapas de uma cerimônia ou ritual, por exemplo, da pedra de Rosetta, decifrada por Champollion? Quando você consegue decifrar o que está codificado nos elementos pintados e gravados na superfície daqueles objetos, quando você consegue compreender aquela linguagem, não há mais distinção.

Poderia dar um exemplo de tema a ser tratado na exposição?

A própria tecnologia. Na Mesoamérica, por exemplo, eu posso tratar da questão tecnológica mostrando peças de obsidiana maravilhosas, muito bem polidas, mostrando esculturas em basalto, ou mesmo mostrando a imagem da escavação de uma cabeça olmeca de dois metros de altura – e ao mesmo tempo dar subsídios para que o

público entenda que a pedra da qual foi feita aquela cabeça não é original do lugar onde ela foi encontrada, o que implica que houve intenção de transportá-la. O que essas peças têm a ver uma com a outra? Qual o fio condutor entre elas? O material é lítico, não é cerâmica, não é metal. Tanto para fazer uma cabeça olmeca quanto para polir uma obsidiana a ponto de ela parecer um espelho, quanto para fazer uma representação muito rica e delicada num objeto de jade de 3 cm de diâmetro, é preciso dominar muito bem a técnica.

Agora eu saio da Mesoamérica e vou para os Andes. Quantas técnicas para trabalhar o metal eram dominadas pelas sociedades andinas da região que é hoje a Colômbia? Mais de 10, 12. Havia, por exemplo, a cera perdida, que é usada até hoje, havia a tumbaga, que é uma liga que parece ouro, mas onde na verdade só há 5% de ouro... Existe uma grande polêmica em torno de como eles conseguiam fazer essa liga. Ao mostrar um objeto aparentemente de ouro feito dessa liga, eu posso oferecer a informação complementar sobre a maneira como o objeto foi produzido, para o público perceber que, além de lindo, aquele objeto é fantástico, porque representa o domínio de uma técnica altamente sofisticada. Agora eu mudo de material e passo para a cerâmica andina. Aí eu encontro, por exemplo, os vasos de sopro, objetos rituais que provocam som. Esses vasos, ou de bojo simples, ou de bojo duplo ligado por alça, têm um gargalo dentro do qual, embutido,

existe um apito — você não vê, só vê se fizer um raio-X. Qual foi a técnica de modelagem? Qual a importância de se ocultar o apito? Posso encontrar também objetos líticos nos Andes, mas as evidências arqueológicas aí são muito mais ricas em tecidos, cerâmicas e metais. O domínio da tecnologia lítica nos Andes é mais evidente na arquitetura dos sítios, principalmente os do alto da cordilheira, do que na manufatura de pequenos objetos.

Ou seja, quando deixo a Mesoamérica e vou para os Andes, vejo que as culturas das duas regiões tiveram particularidades, mas posso apontar em todas elas um nível de sofisticação tecnológica que vai variar de acordo com as especificidades locais de recursos, de necessidades e de padrões culturais. Isso vale também para as Terras Baixas e para a região Circuncaribe.

Outros temas que poderão ser tratados na exposição são a codificação da linguagem, ou a escrita, de que acabei de falar, a relação entre poder e ritual, a vida em sociedade... Na verdade, o grande tema, que está no princípio de tudo isso, é a cosmovisão, é a maneira como o homem se entende em sociedade, na sua relação com a natureza e o cosmo. Nós hoje lidamos com um universo cognitivo densamente explorado. As sociedades pré-colombianas também tinham o seu, e dentro desse universo cognitivo elas compartilhavam com a natureza a forma de prever situações e de organizar a sustentabilidade de sua estrutura social. O sol, como em todas as sociedades antigas, era para



Vaso de gargalo
Recuay (c. 200 a.C. – 550 d.C.)
Coleção particular

elas um elemento fundamental, não só a base da vida dos homens, plantas e animais na terra, como também a base do movimento, da rotatividade, do tempo.

A cosmovisão estava portanto basicamente associada à maneira como os homens se relacionavam com a natureza?

Sim, mas pensando a natureza como um todo, como um elemento organizador do cosmo e, portanto, também da ordem social. A cosmovisão abrangia a interação entre as plantas, os animais, os homens, mas também as forças que geram a própria natureza, entre as quais os homens têm que buscar um equilíbrio. É essa visão do cosmo que nós temos que ter em mente quando entramos na questão das divindades ou forças divinas, ou seja, das forças sobrenaturais, porque o limite entre o que é e o que não é natural é um dado construído socialmente. Ou seja, a relação com a religião e com as divindades é determinada por conceitos que lhe são anteriores.

Na verdade, eu acho que, para nós entendermos essas sociedades, temos que partir da questão da dualidade, uma dualidade complementar, em equilíbrio dinâmico, que está presente e em movimento o tempo todo. A cosmovisão pré-colombiana não é única, varia de sociedade para sociedade, mas alguns aspectos dela, como a dualidade, estarão sempre lá. A morte, por exemplo, que nós vemos apenas como fim, para eles era também essência de vida, porque o sol sempre vai voltar depois da noite, porque a estação que vem após o inverno, que é a mais difícil para todas as sociedades, é aquela em que a vida brota. Daí a complementaridade e a dinâmica. Esse conceito da morte como princípio vai ser expresso e compartilhado entre os indivíduos de formas diferentes em cada uma dessas sociedades, mais vai estar presente em todas elas.

Como essa informação chega até o presente?

Por vários caminhos, e justamente os vestígios arqueológicos nos dizem muitas coisas. No caso de culturas como a inca e a asteca, que foram muito próximas do período colonial, nós temos documentos coloniais e temos também, em alguns casos, o relato indígena. Mas uma urna funerária marajoara também pode nos dar essa informação, quando ela traz na sua superfície a representação de uma figura gestando uma outra. Você tem um recipiente que contém os restos de uma pessoa que morreu, cujo exterior mostra uma figura que está gerando uma nova vida, está grávida. É o mesmo conceito. E o que interessa para nós é mostrar essa identidade de percepção, acompanhada de uma necessidade de registro. Não temos que comparar as

sociedades para ver se elas tinham pirâmides ou não, e sim para constatar que elas tinham maneiras muito similares de se pensar e de registrar o que pensavam.

Como você pretende mostrar para o público da exposição peças cujo significado, cuja relação com os temas de que você pretende tratar não são necessariamente claros para ele?

Minha idéia é eleger os melhores exemplos de cada uma das temáticas para explicar os principais conceitos e deixar que o público possa observar exemplos similares e tirar suas próprias conclusões. Em outras palavras, um objeto em destaque será analisado, explicado, esgotado com todos os recursos disponíveis – um texto curto, que não seja cansativo, uma sequência de desenhos, enfim, algo que ilumine os detalhes, o que está dito “por trás” da aparência do objeto. O resto vai ficar sugerido, para que a própria pessoa perceba. Uma mesma vitrine poderá conter um objeto amazônico, um vaso andino, uma peça da Mesoamérica e outra do Caribe, de tal forma que, quando a pessoa olhar, perceba claramente que elas têm uma unidade temática.

A idéia é ter na legenda do objeto exposto, sempre que possível, um pequeno texto explicativo, e não apenas dados técnicos da peça. Também os textos de painel não podem ser exaustivos, mas devem oferecer elementos que ajudem a pessoa a identificar, nos objetos, a temática que está sendo abordada. Acho que a exposição tem que ter várias leituras, e é imprescindível que esteja à altura do universo da criança. Por isso os textos não podem ser rebuscados. A partir do momento em que o espectador é atraído pelo olhar e pela emoção, aí sim se cria espaço para oferecer ao público uma legenda informativa que busca difundir um conhecimento que não é óbvio.





*Urna funerária
Santarém (c. 900 d.C. - contato)
Coleção particular*

*Página anterior
Vaso de gargalo com alça em fita
Nasca (c. 100 a.C. - 700 d.C.)
Coleção particular*





Vaso de gargalo duplo
com alça em fita
Paracas (c. 800 a.C. – 100 a.C.)
Coleção particular



Com **Eduardo Neves**

*Entrevista concedida a Helena Bomeny, Lucia
Lippi Oliveira e Marisa Schincariol de Mello.*

Rio de Janeiro, 16 de Maio de 2005

*Estatueta Antropomorfa
Chimu (c. 900 d.C. - 1430 d.C.)
Museo Arqueológico
Rafael Larco Herrera - Perú*

Eduardo Neves é arqueólogo, professor e pesquisador do Museu de Arqueologia e Etnologia (MAE/USP). Desde 1995 pesquisa na Amazônia sobre a questão da densidade populacional antes do descobrimento. Autor, entre outros, de *Beleza, Rigor e Dignidade: A Cultura Material Tupi no Tempo e no Espaço* (São Paulo, Conjunto Cultural da Caixa, 2004).

Por que não tem pirâmide no Brasil?

A arqueologia no Brasil

De maneira simples: o que é arqueologia no Brasil e como você descobriu que queria ser arqueólogo?

Talvez uma maneira simples de definir a arqueologia seja dizer que ela é a mais importante fonte de informações que nós temos para entender o Brasil antes do descobrimento — aliás, falar em Brasil nessa época é um anacronismo, já que o Brasil não existia, existia o lugar que é hoje o território brasileiro. O que é interessante na arqueologia? As populações que viveram aqui antes da chegada dos europeus não deixaram testemunhos escritos. Deixaram restos materiais, objetos, um tipo de documentação muito fragmentária. É a partir do estudo desse material fragmentário, que está presente nos sítios arqueológicos, que nós tentamos entender aspectos da vida dessas populações.

No meu caso específico, a relação com a arqueologia vem desde que eu era criança. Lembro que quando eu estava na quarta série do colégio — portanto tinha dez anos —, os alunos tiveram que escrever uma redação sobre o que queriam ser quando crescessem, e eu disse que queria ser explorador — não arqueólogo, ainda. Queria viajar pelas ruínas do Peru. Também sempre gostei muito de história; nunca fui um bom aluno, mas de história, sim. De início eu não sabia que o interesse pela história e o interesse pela arqueologia podiam se combinar, mas no fim do segundo grau comecei a perceber que isso era possível: eu poderia fazer o curso de graduação em história e a pós-graduação em arqueologia. Minha família não achava a arqueologia uma escolha interessante. Meu pai e meu avô queriam que eu fosse advogado. Fiz então vestibular para história e

para direito, por causa da pressão, mas depois de um ano acabei largando direito para fazer só história e me dedicar à arqueologia.

Uma coincidência que aconteceu comigo também teve um papel importante. Vocês devem ter ouvido falar em Niède Guidon, arqueóloga famosa. Ela tem um primo que é muito amigo do meu pai, e por conta disso desde moleque eu ouvia falar no trabalho que ela fazia no Piauí. Fui assistir a algumas palestras dela quando ainda estava no segundo grau. Essa coincidência me ajudou a saber que havia gente trabalhando com arqueologia no Brasil e que existia essa possibilidade de estudo. Outra coisa é que sempre gostei muito de ler, mas nunca me interessei por um trabalho que fosse excessivamente de gabinete. Sempre gostei, também, de viajar, de acampar. Mesmo sem formular isso na minha cabeça, devo ter sentido que a arqueologia era uma boa combinação entre pegar a mochila, sair por aí, conhecer o Brasil, ir a lugares aonde ninguém vai, e ter uma atividade intelectual. Até hoje isso é uma coisa de que eu gosto muito na arqueologia: a combinação entre a dimensão empírica e

a dimensão teórica. E aposto que, se vocês forem conversar com dez arqueólogos ou arqueólogas, nove ou oito vão dizer: “Ah, eu tenho uma questão teórica importante, mas desde que eu era moleque eu queria viajar, ir para o campo...” Isso é uma coisa muito comum entre os arqueólogos.

A profissão de arqueólogo é hoje muito procurada pelos jovens?

Acho que sim. Há muita gente fazendo arqueologia. No Museu de Arqueologia e Etnologia da Universidade de São Paulo, onde eu trabalho, nós temos uma pós-graduação, com mestrado e doutorado, e temos orientandos vindos de várias partes do Brasil e mesmo de outros países. Além de dar aula na pós-graduação, também dou na graduação, num curso optativo, de introdução à arqueologia, oferecido pelo Museu para os alunos de história e ciências sociais. Não existe graduação em arqueologia no Brasil, com exceção de um curso recém-criado em São Raimundo Nonato por Niède Guidon. Então, o que acontece? Uma boa parte dos alunos que vão se transformar em arqueólogos faz durante a graduação vários cursos optativos que nós oferecemos



*Pesquisa de campo na Amazônia
*Foto do Acervo Particular
do Pesquisador Eduardo Neves*



e depois segue aquele caminho clássico, que eu também segui: começa a fazer estágio, sem remuneração. Esse é um fato que tem uma dimensão social, porque você percebe que a maioria dos arqueólogos no Brasil é de classe média, há pouquíssimos arqueólogos negros, por exemplo. Pouca gente pode se dar ao luxo de fazer um trabalho durante um ou dois anos sem ganhar nada, ou ganhando muito pouco. A maioria das pessoas tem que trabalhar para se sustentar.

A maioria dos que fazem pós-graduação em arqueologia vem da história?

Eu diria que mais da metade dos nossos alunos vem do curso de história. Mas, por exemplo, nós temos também uma médica, uma mastóloga, professora da USP, que agora resolveu trabalhar com arqueologia. Temos um engenheiro da Cetesb, Companhia de Saneamento Básico de São Paulo. Como a Cetesb está o tempo todo cavando buracos, ele resolveu, em vez de ter que lidar com os arqueólogos, estudar arqueologia para entender o que eles dizem. Portanto, também há pessoas que vêm de áreas diferentes. Há um caminho padrão, que foi o que eu segui: entrei na graduação e comecei como estagiário logo no primeiro mês do primeiro ano. Mas há gente que começa depois, que encontra esse caminho mais tarde na vida. Não é incomum que isso ocorra. Michael Heckenberger, colega norte-americano que trabalha com Carlos Fausto no Xingu, é um exemplo interessante. Foi um péssimo aluno a vida inteira, uma criança rebelde, foi expulso de várias escolas, demorou anos para concluir a graduação, e hoje em dia é um arqueólogo brilhante; é professor universitário nos Estados Unidos, publica muito e faz uma pesquisa de alto nível na Amazônia brasileira. Ele encontrou a arqueologia quando foi fazer uma matéria optativa. Já tinha estourado a graduação, quando foi para um sítio-escola nos Estados Unidos e conheceu aquela coisa superbacana do trabalho de campo. A partir dali encontrou o seu caminho intelectual.

Qual é a história da disciplina arqueologia no Brasil?

É uma história interessante, que tem altos e baixos. Começa no Rio de Janeiro, no Museu Nacional, no século XIX. Uma figura importante foi Ladislau Neto, que foi diretor do Museu. Era botânico de formação, morou muitos anos na França e, quando voltou, começou a se interessar por arqueologia. Juntou ao redor de si uma série de jovens e formou uma rede de naturalistas viajantes. À medida que foram sendo realizadas expedições científicas a diferentes partes do Brasil, principalmente ao litoral sul, Santa Catarina, onde há muitos sambaquis, e à região amazônica, esses cientistas naturalistas começaram a se deparar com a arqueologia.

Além de Ladislau Neto, outra pessoa importante foi Ferreira Pena. Era um naturalista autodidata, mineiro, que foi para Belém e lá criou o Museu Goeldi, em 1866. Na verdade, o Museu Goeldi era uma sucursal do Museu Nacional. Ferreira Pena ouvia relatos sobre o litoral do Pará e foi lá verificar — hoje nós conhecemos os grandes sambaquis do litoral do Pará, que têm cerâmicas de mais de cinco mil anos. A mesma coisa com os aterros da ilha de Marajó. As pessoas traziam aquela cerâmica belíssima, e eles começaram a fazer viagens para entender a natureza daquele fenômeno. O debate científico na época era saber se aquelas coisas tinham sido feitas pelos índios, pelos ancestrais dos índios, ou por pessoas vindas de outros continentes. Em relação aos sambaquis de Santa Catarina, por exemplo, que são grandes estruturas artificiais, de vários metros de altura, a dúvida que se tinha era se eles eram formações naturais ou tinham sido feitos pelas populações indígenas. Na época, século XIX, estava-se no auge do racismo científico, do evolucionismo, usado a serviço da supremacia do imperialismo europeu e um pouco, também, norte-americano.

Há algumas figuras interessantes na história da arqueologia no Brasil. Agassiz, por exemplo, organizou uma importante expedição científica à Amazônia. Agassiz era um naturalista suíço, foi o último cientista criacionista do século XIX, não aceitava o darwinismo. Era professor em Harvard, fazia parte do *establishment* acadêmico da época, e decidiu mostrar que no passado tinham ocorrido grandes episódios catastróficos, grandes dilúvios, que ele associava a formações geológicas específicas. Achou que, se conseguisse mostrar que esses grandes dilúvios tinham ocorrido na Amazônia, um dos lugares mais quentes do mundo, em consequência do derretimento de geleiras; se conseguisse provar que a Amazônia já foi muito mais fria no passado do que é hoje, as suas hipóteses estariam corretas. Montou então uma grande expedição, da qual fez parte um geólogo chamado Hartt, que se apaixonou pelo Brasil e acabou ficando aqui, foi o fundador do Serviço Geológico do Império. Hartt acabou se separando do Agassiz, porque mostrou que as evidências geológicas que encontrou não batiam com a hipótese dele. Era um geólogo, não um arqueólogo, mas encontrou vários sítios arqueológicos em Santarém, Marajó, e começou a escrever sobre arqueologia. Também trabalhou no Museu Nacional e morreu no Rio de Janeiro.

Os *Arquivos do Museu Nacional*, do século XIX, são uma publicação muito interessante, porque por ali se vê que havia muita gente escrevendo sobre arqueologia naquela época, em várias áreas do Brasil. A região de Lagoa Santa, em Minas Gerais, era um tema já levantado naquela época, que até hoje ainda está sendo debatido. Algumas áreas

importantes da arqueologia, alguns tópicos, já eram temas de debate no século XIX.

A arqueologia, portanto, começou muito bem no Brasil, e parecia que iria continuar dessa maneira. Mas, do início da República até a Segunda Guerra Mundial, por diversas razões, ela deu uma estagnada, deu uma afundada, embora o Museu Nacional continuasse a ser um centro importante. Uma figura de peso dessa época foi Heloísa Alberto Torres, que não era arqueóloga, mas tinha interesse por arqueologia e escreveu um trabalho sobre cerâmica marajoara. Depois da Segunda Guerra a coisa começou a melhorar de novo, graças a dois casais estrangeiros que trabalharam aqui: um de arqueólogos franceses e outro de arqueólogos norte-americanos. Dos quatro, a única que ainda está viva é a norte-americana, Betty Meggers, uma pessoa muito ativa; tem 84 anos de idade, é muito lúcida ainda, e por sinal critica muito o meu trabalho — é uma crítica impiedosa, e as suas observações são sempre muito boas. O marido dela era Clifford Evans, que já morreu. Ambos trabalharam aqui a partir do Museu Nacional. Já o casal Emperaire, francês, trabalhou basicamente a partir da Universidade de São Paulo. A vinda deles teve a ver com o Estado Novo. Paulo Duarte, jornalista de São Paulo que foi exilado, conheceu o antropólogo Paul Rivet na França, no Museu do Homem. Interessou-se pela arqueologia, voltou para o Brasil e trouxe esses arqueólogos para trabalhar nos sambaquis do litoral que estão sendo destruídos. O trabalho dos Emperaire gerou, por exemplo, Niède Guidon,



Página ao lado
Sítios arqueológicos na Amazônia

Acima
Ferramenta Arqueológica
*Fotos do acervo particular do pesquisador Eduardo Neves



André Prous, um arqueólogo importante que trabalhava na UFMG, vários arqueólogos de São Paulo, ativos até hoje. E há a turma, também ativa até hoje, que passou a trabalhar na linha norte-americana.

Eram linhas diferentes?

Eram linhas diferentes, inclusive conflitantes em alguns casos. Lembro que quando eu comecei a fazer estágio em arqueologia, em 1983, havia um grande debate teórico entre a linha francesa e a linha norte-americana. Era um debate um pouco colonizado, que tinha mais a ver com metodologia, com a maneira de trabalhar com os sítios arqueológicos e com os documentos em si. De certo modo, hoje em dia, essa divisão não existe mais. A arqueologia tem crescido muito nos últimos 20 anos, há muito mais gente trabalhando do que quando eu comecei. Em 20 anos — não é tanto tempo assim — o crescimento foi imenso: não só há mais gente, como há novos centros de pesquisa, trabalha-se em áreas que não eram conhecidas.

É uma profissão mais masculina?

Aqui no Brasil não, é mais feminina. Na América do Norte é mais masculina. Por que aqui a profissão é mais feminina? Porque arqueologia é “coisa de quem não tem o que fazer”, de quem ganha menos, não sustenta a casa. Isso agora está mudando, está havendo um equilíbrio. Mas durante muito tempo a arqueologia no Brasil foi comandada pelas mulheres, e até hoje ainda é um pouco. Nos Estados Unidos, é coisa de homem.

O trabalho na Amazônia

Olhando de fora, tem-se a impressão de que a arqueologia é uma área do conhecimento que precisa de outros saberes, como por exemplo a biologia, a química, para confirmar suas descobertas. Isso é correto?

A arqueologia é de fato uma ciência interdisciplinar. Apesar de lidar com a história, vejo a arqueologia como uma ciência social, que dialoga muito com outras áreas: com a antropologia, social e biológica, com a geologia, com a pedologia, que é o estudo dos solos, com a ecologia, e assim por diante. Isso é uma coisa muito interessante na arqueologia: nós somos forçados a ter uma idéia básica de como essas ciências funcionam, para fazermos as perguntas corretas e cobrarmos as respostas adequadas para os nossos problemas. Na verdade, a arqueologia tem que trabalhar a partir de problemas. Comecei dizendo que é muito legal ir para o campo, e esse é sem dúvida um aspecto importante, mas toda essa atividade tem que estar a serviço de problemas de pesquisa.

Eu, por exemplo, trabalho com a hipótese de que havia muita gente vivendo na região amazônica antes do descobrimento. Já a arqueóloga norte-americana Meggers, de que falei, trabalha há mais de 50 anos com a hipótese de que a Amazônia não era muito densamente ocupada antes da conquista européia. Meu argumento está baseado no fato de que os sítios arqueológicos da Amazônia são imensos, têm muitos hectares de área e muitos depósitos arqueológicos, de dezenas de centímetros de profundidade, que mostram que o solo foi modificado pela ação humana. Para mim, esses grandes sítios são o correlato material da ocorrência de grandes aldeias. Betty Meggers concorda que os sítios são



grandes mesmo, mas acha que os depósitos correspondem a pequenas aldeiazinhas ocupadas em diferentes épocas do passado. Ela nos acusa de sermos anacrônicos, o que é uma crítica muito boa. Nós temos o ônus da prova, temos que ir a campo e abrir um monte de escavações, espalhadas por esses sítios grandes, de maneira a mostrar que os depósitos são contemporâneos, que a cerâmica é a mesma, que os sítios foram ocupados por grandes aldeias durante bastante tempo. Temos que poder dizer: “Nós temos sítios de 90 hectares que realmente mostram isso.” Ou não: “Realmente você tem razão, este depósito de 90cm tem dois mil anos, e aquele de 90cm, do outro lado do sítio, tem 1.500 anos. Parece que houve várias ocupações sucessivas neste local.” Esse exemplo mostra que o trabalho de campo e de laboratório, a dimensão empírica, são fundamentais para resolver um problema, que é um problema histórico amplo: havia muita ou pouca gente no Brasil, e desde quando, antes do descobrimento?

A arqueologia, no meu entendimento, tem que estar a serviço dos problemas de pesquisa, que são os mais variados. Agassiz, no século XIX, é um estudo de caso superbonito. Ele tinha um problema, uma hipótese, e veio para a Amazônia para tentar testar a sua hipótese com as evidências geológicas. Se testou de uma maneira favorável ou não, isso não importa tanto, o importante é que ele organizou a pesquisa a serviço de um problema. Por que eu insisto tanto nisso? Porque essa é uma crítica que a minha geração fez muito, nos anos 1980 e 1990, à arqueologia dos nossos mestres. Achávamos que era uma arqueologia muito descritiva, sem problemas de pesquisa, que queria apenas mapear o território brasileiro. Acho, hoje em dia, que essa crítica foi injusta, porque, para os arqueólogos do segundo pós-guerra, a tarefa de mapeamento era fundamental. Eles tinham que fazer isso. Era muito fácil para nós criticar, e essa crítica foi feita com muita força. Hoje eu faço um *mea culpa*, porque eles tiveram muita paciência com a minha geração.

Por que você escolheu trabalhar com a Amazônia?

Por várias razões. Fui à Amazônia pela primeira vez com 20 anos. Era estudante de graduação e já trabalhava como estagiário de arqueologia em São Paulo. Peguei um ônibus em São Paulo, fui para Belém, visitei o Museu Goeldi, fiquei impressionado de conhecer aquela cerâmica, viajei pela ilha de Marajó e pensei: isto aqui é muito legal, quero trabalhar aqui! Havia uma combinação entre paisagem e arqueologia que me parecia ser muito interessante. Quando me formei, meu primeiro emprego foi em Belém. Nessa época, comecei a conhecer um pouco mais sobre arqueologia amazônica e percebi que havia ali vários problemas interessantes. A crítica que nós fazíamos era justamente a de que a arqueologia feita até então não tinha problemas, o sujeito ia ao sítio

arqueológico, escavava, publicava um monte de fotos de cerâmica, e era só. Pensávamos: não, a arqueologia é uma ciência, ela tem que ter problemas. E ali, na arqueologia amazônica, pude ver vários, como por exemplo essa questão da população, do determinismo ambiental muito forte, do solo que seria muito pobre e levaria a grandes mobilidades, e não à formação de adensamentos demográficos, ao sedentarismo. Havia a idéia, defendida pela Meggers — que aliás tinha uma formação antropológica muito boa —, de que a Amazônia seria uma área periférica no contexto de ocupação das Américas, e que o grande centro de desenvolvimento seriam os Andes centrais. Havia um outro antropólogo que morreu, chamado Lathrap, que trabalhava na Amazônia peruana e dizia o contrário: a cerâmica, a agricultura, tudo começou na Amazônia, e a partir da Amazônia se expandiu para outros lugares da América do Sul. Eram argumentos muito difusionistas e um pouco simplistas, mas o fato é que existia um debate polarizado, que pedia trabalho.

Até hoje pouca gente trabalha na Amazônia, mas no início dos anos 1990, se você tivesse iniciativa, estivesse a fim de trabalhar, tivesse gás para ir lá e pensar um projeto, a Amazônia era uma área extremamente fértil, uma área que tinha problemas interessantes de pesquisa e sobre a qual havia



Acima
Objetos de cerâmica
encontrados na Amazônia

Ao lado
Local de pesquisa arqueológica

*Fotos do acervo particular do pesquisador Eduardo Neves



uma demanda muito grande de dados empíricos. Há uma geração de arqueólogos da Amazônia, que não são muitos — sou um deles —, que começou a trabalhar lá nos anos 1990 dentro desse quadro. E tem sido muito interessante esse diálogo entre as hipóteses e a dimensão empírica.

Como é o seu trabalho na Amazônia? O que você faz, e onde?

Trabalho desde 1995 com alguns problemas básicos de pesquisa, que me levaram a escolher uma determinada área — um deles, como já disse, é a questão da população da Amazônia antes do descobrimento. Peguei então uma área entre o rio Solimões e o rio Negro, e o que eu quero entender é se os relatos dos cronistas do século XVI e XVII, que falam de um monte de gente vivendo na beira dos

rios, são realmente amparados pela evidência arqueológica. Para resolver essa questão, estou fazendo um mapeamento extensivo, de mais ou menos 100 sítios levantados nessa área. Desses 100 sítios levantados, só estamos escavando com detalhe cinco. A diferença é muito grande, entre achar o sítio, fazer uma identificação prévia, relativamente rápida, e fazer o trabalho detalhado.

Como se acha um sítio? Há alguma indicação prévia?

Por exemplo, na Amazônia existe uma coisa chamada terra preta. O que são as terras pretas? São solos escuros, muito férteis, que foram formados pela ação humana no passado. Sabemos hoje que são solos antrópicos. Onde existe terra preta, existe roça hoje em dia. E geralmente também existe

sítio arqueológico. Nós tentamos trabalhar com um controle maior da nossa amostra, plotar quadrados etc. Mas, como é um trabalho exploratório, resolvemos que a melhor coisa é pegar o barquinho, a voadeira, ou pegar o carro até onde der, parar nas casas e ir perguntando: aí tem terra preta? Já viu caco de pote? As pessoas conhecem, porque vivem ali, mexem com a terra. E com isso vamos construindo o nosso banco de informações. Existem esses outros métodos de levantamento, com maior rigor amostral: pega-se um mapa, plota-se uma linha de 20 quilômetros, e estuda-se aquilo ali. É uma espécie de objetivismo, porque, se houver um sítio ali do lado, você não registra, só registra os sítios que estão naquela linha. No meu caso específico, como é uma região que ninguém conhece direito, o que vier é lucro. O importante é obter a informação.

Sua pesquisa tem algum tipo de controle? Você tem que ter autorização para o trabalho de campo?

Eu tenho uma autorização do Iphan, Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional, que é o órgão que nos controla. Nós temos que enviar os projetos ao Iphan, que tem que aprovar, pois a ele compete conceder ou não autorização para que sejam feitas intervenções sobre o patrimônio histórico. Quando fazemos um projeto, temos também que pedir financiamento, pois o Iphan tem que ver que temos dinheiro para fazer a pesquisa. Quem nos financia é o CNPq, a Fapesp, e em alguns casos a Finep também.

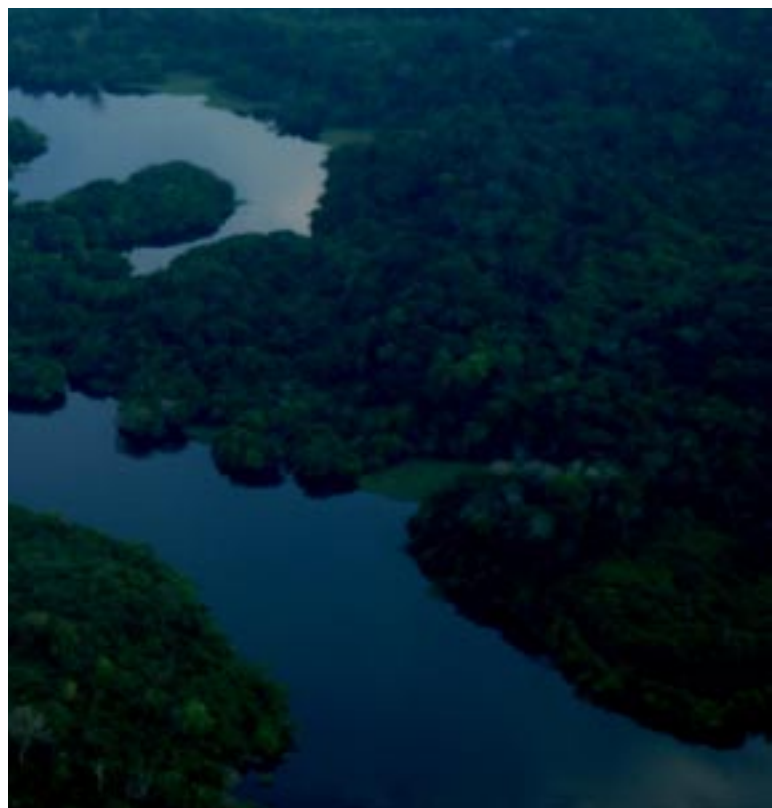
Muita coisa hoje, acho que 95% da arqueologia no Brasil, é arqueologia de contrato. O que é isso? Por exemplo, a Petrobras vai fazer um gasoduto no Amazonas, que vai de Urucum, onde eles estão tirando o gás, até Manaus. Isso vai implicar a construção de um duto, que pode destruir sítios arqueológicos. Então, o Iphan exige que seja feito um levantamento de modo a evitar que os sítios sejam destruídos, ou que seja feito um salvamento prévio antes da destruição dos sítios. Hoje em dia, muita gente trabalha basicamente com isso. Eu tenho uma pesquisa básica no Amazonas, feita com dinheiro da Fapesp, mas como esse gasoduto corta a minha pesquisa, estou trabalhando também com esse projeto da Petrobras.

Nos Estados Unidos é mais comum a pesquisa arqueológica ter apoio de empresas privadas?

É. E existe também aquela cultura americana do ex-aluno, que é muito legal. Até hoje, todo ano, eu recebo correspondência da universidade em que estudei perguntando se eu não quero dar um dinheirinho. Eles têm dinheiro, tem financiamento. E há outra coisa que eu acho muito legal, que no Brasil, infelizmente, ainda não acontece: uma relação muito menos hierarquizada. Se você está no campo, não importa se você é professor ou ainda está fazendo mestrado ou doutorado, está todo mundo junto ali para resolver um problema de pesquisa. A relação é mais próxima do que a relação hierarquizada, meio militarista, que havia aqui no Brasil.



Acima Amazônia
*Foto do acervo particular do pesquisador Eduardo Neves



Ao lado objeto de cerâmica encontrado em sítio arqueológico
*Foto do acervo particular do pesquisador Eduardo Neves



Acho que essa é uma influência européia que está acabando, mas que ainda é muito forte em algumas áreas.

Por que não tem pirâmide no Brasil?

Quando se fala em arqueologia, a tendência é pensar em culturas que deixaram vestígios monumentais, como é o caso do México. Essa valorização da monumentalidade teria prejudicado a visão da riqueza pré-Cabral no caso do Brasil?

Toda vez que eu digo que sou arqueólogo, a pergunta que todo mundo faz é: por que não tem pirâmide no Brasil? A pergunta é simples, mas essa é a questão básica da arqueologia americana. Vamos supor que o continente tenha sido ocupado há 20 mil anos — ninguém sabe direito quando começou a ocupação humana aqui. O que podemos dizer é que houve uma população colonizadora inicial, que não deve ter sido muito grande. Como sabemos que a maior parte das populações ameríndias, com exceção das do extremo norte do continente, têm claras afinidades biológicas e lingüísticas, podemos dizer que elas descendem de uma mesma população fundadora. Logo, a pergunta que parece simples tem também um valor científico: se houve uma população fundadora, por que a história subsequente dos descendentes dessa população é tão diferente? Na verdade, essa é a pergunta-chave da arqueologia americana. E o que nós, arqueólogos, fazemos, é trabalhar essa questão sem juízo de valor. Quando as pessoas fazem essa pergunta, nela

está embutida a concepção de que “aqui no Brasil os índios são vagabundos, até os índios não prestam”. Há uma idéia de identidade nacional por trás. O México e o Peru, quando construíram a sua idéia de nação no século XX, o fizeram em cima de um passado visto de maneira positiva. No Brasil não foi possível essa liga, porque a nossa arqueologia é vista como mixuruca, se comparada às dos Andes ou da Mesoamérica.

Uma coisa que aconteceu, e que eu acho muito interessante, foi que a minha geração de arqueólogos, querendo criticar esse tipo de visão, caiu numa armadilha. De repente, começou-se a publicar trabalhos críticos sobre a perspectiva que via a Amazônia como esparsamente ocupada antes da colonização européia. Começaram a surgir vários artigos, baseados principalmente nos relatos dos cronistas dos séculos XVI e XVII, dizendo que havia, sim, muita gente na Amazônia, que existiam redes de troca ligando a Amazônia ao Caribe e aos Andes. Uma arqueóloga norte-americana, Anna Roosevelt, publicou um livro sobre a arqueologia da ilha de Marajó, em 1991, onde ela compara o Marajó às civilizações egípcias, diz que os aterros marajoaras são equivalentes às pirâmides do Egito. Houve uma espécie de embriaguez coletiva. Isso teve a ver, eu acho, com o fim do governo militar, com o Plano Real, a estabilidade econômica, a euforia do dólar a 1 por 1. Estou fazendo aqui uma sociologia de botequim, mas o fato é que, por uma série de razões, toda uma geração de arqueólogos, da qual faço parte, começou a querer comparar a Amazônia aos Andes, começou a dizer que os sambaquis de Santa Catarina são na verdade estruturas monumentais, comparáveis a pirâmides. No fundo, o que aconteceu? Levamos o problema

para o outro lado. Por que fizemos isso? Porque queríamos ter um atestado de maioria acadêmica para a arqueologia que fazíamos. Queríamos dizer que estávamos fazendo uma arqueologia de gente grande.

Essa questão da monumentalidade realmente está sempre presente, as pessoas perguntam o tempo inteiro, e eu quis dar esse exemplo, de que até os arqueólogos podem cair na armadilha, para dizer que também é interessante tentar desconstruir a idéia de complexidade. É claro que a complexidade, a monumentalidade, a visibilidade, têm um lado que é interessante, mas existe também um outro lado que é o seguinte: qual é o tipo de sociedade que a gente vê quando olha para o complexo e para o monumental? A gente vê sociedades que são autocráticas, autoritárias, opressoras. Será que é esse passado que queremos trazer para o Brasil? Isso pode até ter ocorrido, mas filosoficamente é mais interessante inverter esse discurso.

Há um antropólogo francês, Pierre Clastres, que escreveu *A sociedade contra o Estado*, um trabalho que andou meio fora de moda. Recentemente redescobri Pierre Clastres, e o que ele diz sobre os guaranis. Segundo ele, existe uma série de mecanismos na sociedade guarani que mostram que, sempre que há um sujeito querendo mandar muito, há outro que diz: “Eu vou embora, vou procurar a terra sem males, vou juntar a minha turma e sair daqui.” Seriam sociedades que se recusam a aceitar o poder, a hierarquia institucionalizada. Claro que esta é uma visão filosófica, e um pouco romântica também.

Se construções monumentais implicam mão-de-obra subjugada e centralização, a inexistência desse tipo de construção no território brasileiro representaria uma resistência da cultura local?

Claro, nós podemos valorizar essas populações como resistência. Isso pode ser interessante também.

Outra coisa que parece ser interessante na ausência do monumental é que você não vai associar a arqueologia apenas ao que é muito visível. Você vai encontrar uma peça pequena, mas que pode trazer, por exemplo, uma indicação de contato entre culturas. Você vai se voltar um pouco mais para as origens, para a natureza. É um outro tipo de valor que se agrega à descoberta.

É um outro tipo de relação. Por exemplo, uma coisa interessante, ainda muito mal conhecida, é que o cacau, tão importante na Mesoamérica, é uma planta amazônica, que foi domesticada na Mesoamérica — logo, houve algum tipo de contato entre as duas regiões. Esse processo de domesticação também é muito importante. Domesticar significa transformar uma planta selvagem em cultivada. É uma transformação genotípica, no genoma, e fenotípica,

na aparência, resultante de um processo de seleção das características da planta que são interessantes para o consumo humano. O caso do milho, também domesticado na Mesoamérica, é muito interessante. O milho é uma planta que não consegue deitar semente, porque o que homem come são exatamente as sementes da planta. No processo de domesticação do ancestral do milho, que é uma outra planta, chamada teosinto, houve uma manipulação, uma seleção daquelas variedades que não jogavam fora a sua semente, e daí resultou o milho que se conhece hoje. Isso foi feito há sete mil anos a partir de um conhecimento muito íntimo, sem lupa e sem microscópio.

A mandioca, tão importante hoje em dia, é uma planta venenosa, extremamente tóxica, que foi domesticada na Amazônia por um processo de engenharia genética semelhante. É uma planta muito bem adaptada às condições amazônicas, onde chove muito, há muita umidade e faz muito calor. Se você fizer a farinha e a deixar guardada, ela pode apodrecer relativamente rápido. Já um pé de mandioca fica plantado, crescendo, por mais de um ano e meio, dois anos. Você tem uma espécie de geladeira desligada armazenando a planta, e quanto piores forem as condições do solo, melhor será para a mandioca, porque ela vai armazenar mais nutrientes na raiz, que é a base de onde se tira o amido, de onde se faz a farinha e o beiju. Pela manipulação, essa planta que era tóxica, venenosa, foi transformada na base de uma civilização.

A idéia de domesticação implica o quê? Que existe uma planta selvagem que tem uma folha que é gostosa de comer; que tem uma folha com a qual você vai fazer um cigarro que você vai fumar e se sentir bem; que tem um frutinho como uma pimenta, que, se você colocar no peixe que está meio podre, vai dar uma enganada no gosto. Há plantas que têm atributos morfológicos que são interessantes para o consumo humano, e então ocorre esse processo de seleção, de manipulação dessas plantas ao longo de várias gerações, que faz com que elas desenvolvam uma relação co-evolutiva com as populações, de tal forma que elas não conseguem mais se reproduzir como se estivessem em estágio selvagem, só se reproduzem pela ação humana. É o caso do milho: se a humanidade se extinguir amanhã, o milho vai se extinguir também.

Agora, uma maneira de olhar para as culturas americanas de maneira comparativa é mostrar que, apesar do fato de elas terem formas diferentes, morfologias sociais diferentes, existia uma coisa comum entre elas. A distribuição de plantas cultivadas é um bom exemplo. Algumas plantas mesoamericanas aparecem na América do Sul, e vice-versa; há plantas sul-americanas até na América do Norte. Isso mostra o quê? Que existiu uma rede, existiu um fluxo muito grande.



Sítio arqueológico
Amazônia

*Foto do acervo particular do pesquisador Eduardo Neves

O que autoriza um arqueólogo a dizer que algo pertence a uma cultura ou resulta de uma troca?

A arqueologia não é uma ciência exata, e os arqueólogos adoram brigar entre si. Muitas vezes algumas pessoas acham que há evidências que autorizam uma afirmação, enquanto outras não aceitam aquele tipo de evidência. Vamos tentar pensar em algum exemplo. Hoje em dia não há quase mais índios no Caribe, basicamente a população indígena foi exterminada ou está muito miscigenada. Mas nós sabemos, por algumas listas de vocabulário dos séculos XV, XVI, até XVII, que as populações que viviam no Caribe na época da chegada dos europeus falavam uma língua da família arawak, que é uma família lingüística de origem sul-americana. Ao mesmo tempo, encontramos no Caribe algumas cerâmicas pintadas de vermelho, preto e branco, a partir de mais ou menos 2.500 anos atrás. Essas cerâmicas têm um parentesco muito grande com cerâmicas encontradas na Venezuela, com datas um pouco mais antigas, talvez. O que inferem os arqueólogos? Que essas populações que faziam cerâmicas parecidas com as cerâmicas venezuelanas eram os ancestrais dos povos que viviam no Caribe no século XV e XVI. Elas migraram e começaram a ocupar o Caribe a partir de 2.500 anos atrás. Mas o que diria um arqueólogo cético? Que não existe nenhuma relação entre objetos da cultura material e língua, basta ver o exemplo clássico do Alto Xingu: há várias línguas diferentes, e todo mundo usa o mesmo tipo de cerâmica. É verdade, é complicado, essa relação entre cerâmica e língua não é universal, é uma hipótese que tem que ser trabalhada.

Na Amazônia, por exemplo, onde eu trabalho, achar sítios arqueológicos é a coisa mais fácil do mundo; a coisa mais difícil é saber o que fazer com eles. Uma metáfora que a gente pode usar é que o arqueólogo, quando trabalha no sítio, está destruindo o sítio. É como se um historiador fosse ao arquivo e rasgasse o seu documento, para encontrar um tipo de informação que ele só pode obter rasgando aquilo.

Poderia explicar melhor essa história de destruir o sítio?

Suponha que nós abandonemos esta sala, e que daqui a mil anos um arqueólogo a encontre. Esta sala será um sítio arqueológico. Aí a pessoa tira esta mesa daqui, tira estes papéis, os copos, e leva para o laboratório. No laboratório, ela não vai se lembrar direito onde estava a mesa, se ela estava encostada no canto da parede ou no centro da sala. Este papel estava na diagonal ou não? E o microfone, estava apontado para cá? Se ela quiser entender aqueles documentos, ela terá certamente que desmontar aquele contexto. Mas a palavra mágica da arqueologia é justamente contexto. Qual é a nossa briga em relação aos

sítios do Piauí? Há uma discussão, sobre se eles têm ou não têm 50 mil anos, 70 mil, 90 mil. Na verdade, você pode datar uma amostra de carvão de 45 mil anos, mas o fato de o carvão ter sido queimado há 45 mil anos não quer dizer que ele necessariamente foi queimado por um homem ou uma mulher. Pode ter sido uma queimada natural. Então, o contexto no qual aquele carvão está depositado é importante, porque a partir dali vamos poder saber se estamos lidando com a influência antrópica ou não, se houve realmente autoria humana na produção daquele contexto ou não.

Vocês registram tudo antes de tirar um objeto de um sítio?

Sim. Desenhamos, fotografamos, usamos aquele pincelzinho do arqueólogo. O Calvin, aquele personagem de quadrinhos, diz que nunca vai querer ser arqueólogo na vida, porque é o trabalho mais chato do mundo.



Sítio arqueológico na Amazônia
*Foto do acervo particular
do pesquisador Eduardo Neves

Paciência e imaginação

Pelo que você está contando, a arqueologia parece ser uma atividade que exige muita paciência e muita imaginação...

É verdade, não discordo disso de jeito nenhum. Se, muitas vezes, entender o que aconteceu há dez anos, o que está acontecendo hoje, já uma coisa complicadíssima, multifacetada, imaginem quando as coisas se passaram há mil anos, 200 mil anos atrás. O tipo de informação que podemos produzir é muito fragmentada. E muita gente fica desiludida com a arqueologia, porque cobra dela o mesmo tipo de resposta que pode dar o antropólogo, que trabalha com uma sociedade que está viva, funcionando.

A solução talvez seja fugir de um paradigma de ciência que quer descobrir a verdade. Talvez não seja possível alcançá-la, já que o arqueólogo reconstrói a partir de fragmentos.

Exatamente. Ou então temos que ampliar o nosso foco. A arqueologia trabalha com história de longa duração. Eu posso dizer que, de 8.500 anos atrás até a chegada dos europeus, eu tenho hiatos, lacunas, e tenho períodos de densidade populacional maior ou menor dentro de uma área específica da Amazônia central. Consigo portanto construir, a partir de um quadro cronológico muito amplo, uma espécie de história da ocupação dessa região. Agora, quanto mais você vai apertando o foco — a não ser que você tenha casos como Pompéia, e a regra não é essa, a regra é que tudo é misturado mesmo —, as coisas vão ficando menos nítidas. Eu me sinto em paz com os limites e as amplitudes da arqueologia, quando admito que existe esse viés, que é dado pelo nosso próprio objeto de estudo. Nós estamos ali para construir história de longa duração. Como fazer se eu quiser entender quantas pessoas viviam naquela casa, se eu não consigo nem achar aquela casa direito, abrindo buraquinhos de 90cm em sítios de 90 hectares, de 3km por 300m de largura? É muito difícil.

Um aspecto sobre o qual não há acordo entre os arqueólogos é data de ocupação da América do Sul. Anna Roosevelt e Niède Guidon, por exemplo, têm uma diferença de datação enorme. No que elas se apóiam?

Niède tem um trabalho científico e um trabalho social muito importante, mas as datas que ela propõe — 70, 80, 90 mil anos — são um pouco aberrantes, não se encaixam muito bem. Mas é preciso ver que em arqueologia há coisas que hoje em dia são aceitas e que no século passado ou retrasado pareciam aberrações. Pode ser que Niède esteja correta. Sem dúvida é uma grande arqueóloga, conhece

arqueologia melhor que eu, há muito mais tempo, mas, na minha opinião particular, essas datas mais antigas não são muito compatíveis com o que se sabe sobre a ocupação da América em geral.

Qual seria a datação mais antiga, comprovada?

Há uma data segura, que é de 12.600 anos para o sul do Chile, por exemplo. Mas é provável que haja sítios ocupados antes disso, 14, 15 mil anos atrás. Isso está ficando cada vez mais aceito. Nós, aqui na América do Sul, não temos tanto problema, mas os americanos têm uma barreira psicológica com esses 12 mil anos. O que nós sabemos é que há 18 mil anos a temperatura era muito fria, a média estava quase 6 graus abaixo da atual. Houve a formação de grandes geleiras, a água do mar ficou presa no alto dos Andes, no norte da Europa, na América do Norte, e esse processo diminuiu o nível do mar em até 100 metros. A linha da praia estava a dezenas de quilômetros de onde ela está hoje em dia. A paisagem era muito diferente. Mas

segurança à arqueologia para dizer como as culturas se comportavam?

Há uma coisa muito interessante que está acontecendo agora, que tem a ver com os trabalhos do Eduardo Viveiros de Castro e do Carlos Fausto, e que é importante para a antropologia das terras baixas da América do Sul. É a idéia do que Eduardo chama de perspectivismo ameríndio. A idéia de que existe uma espécie de essência humana que é comum e é dividida por todos, mas cuja aparência se modifica constantemente, de acordo com as relações que seres humanos e animais travam entre si. O que é interessante nisso? Pensando na iconografia da Amazônia, que eu conheço melhor, o perspectivismo nos dá algumas chaves interessantes para interpretá-la. Um exemplo: é muito comum na cerâmica Marajoara as urnas funerárias terem referência à gravidez. O que é um recipiente para restos de pessoas que morreram tem, pintada na sua face externa, uma mulher grávida, o que dá a idéia de nascimento de novo, de ciclo de transformação. Quando a gente pega estatuetas de pedra do baixo Amazonas, de uma outra maneira, vê a mesma coisa.



Ponta de projétil
s.l.
Museu de Arqueologia
e Etnologia / USP – Brasil

por que eu estou dizendo isso? Porque 18 mil anos atrás era provavelmente uma boa época para se atravessar o estreito de Bering, ou o canal da Mancha. Nesse sentido, nós podemos empurrar a datação para trás, para mais de 12 mil anos.

O que há de comprovado no Brasil?

No Brasil, o sítio que Anna Roosevelt escavou, a Pedra Pintada, tem 11.600 anos. No próprio Piauí, há sítios interessantes, que Niède escavou, que têm 13 mil anos. Só que ninguém fala muito nesses sítios, fala-se em 50 mil, 70 mil anos. Mas podemos dizer que, certamente, há mais de 11 mil anos havia gente por todo o território brasileiro.

Muitas vezes, as descobertas arqueológicas levam a interpretações culturais. No México, por exemplo, os sítios arqueológicos permitem falar em rituais de sacrifício, em mitos de origem. O que dá

São figuras antropozoormórficas, que geralmente representam um indivíduo, e atrás dele, ou sobre ele, um outro animal, uma onça provavelmente. Essa idéia de transformação é muito comum no Alto Rio Negro. E nós sabemos também que os pajés do Alto Rio Negro tomam ayahuasca, negociam com os chefes dos animais, e eles mesmos se transformam em onças. Isso está relatado no presente pelas populações indígenas estudadas pelos antropólogos, mas, se nós fomos olhar a iconografia de algumas peças arqueológicas, vamos ver a mesma coisa. Vamos ver bicho misturado com gente, porque aqueles indivíduos se viam como meio gente, meio bicho. Eles se colocavam em uma situação relacional — por isso perspectivismo —, em que a aparência é assumida de acordo com a perspectiva que cada um tem do seu lugar e do outro, com o qual ele estabelece a relação.

Você mencionou o sacrifício. Nós podemos ampliar essa idéia e pensar num caso clássico, superestudado, bem

conhecido, que é o do canibalismo tupinambá. Alguns autores chegaram a propor que os tupinambás faziam isso para se alimentar. Mas na verdade, não, porque o prisioneiro às vezes ficava morando um ou dois anos dentro da comunidade, não tentava fugir, recebia uma mulher, havia todo um diálogo ritual. O sacrifício, o consumo da carne, era uma espécie de motor que colocava aquela sociedade em funcionamento, que criava a necessidade constante de apreensão, de ter alguém de fora. Mas também não podia ser alguém muito estranho. Uma coisa é você, numa batalha, pegar um sujeito que você nunca viu na vida e comer. Agora, quando você traz aquele sujeito para viver na sua aldeia, dá uma casa, dá uma roça, dá uma mulher, e ele fica um ou dois anos vivendo ali antes de ser morto, se estabelece uma relação com aquele indivíduo, e essa relação, na verdade, é a relação daquela comunidade com o que está de fora. Podemos pensar o canibalismo como uma necessidade constante de recriação dessa relação, já que não existe uma razão prática, uma razão econômica, uma razão ecológica que o explique.

Na arqueologia tupinambá existem uns pratos que têm uma pintura em linhas finas, espirais. Há um arqueólogo que trabalha em Minas Gerais que acha — talvez seja um excesso de imaginação, como você diz — que talvez aquilo seja uma representação das tripas, porque as tripas eram uma iguaria. Depois que o sujeito era morto, a barriga dele era aberta, e as tripas eram a primeira coisa que era comida, pelas mulheres mais velhas. Era uma iguaria destinada apenas a um grupo específico de pessoas. Será que era assim mesmo, será que não era? É difícil provar, a não ser que se desenvolva alguma técnica de análise química que nos permita encontrar pequenos restinhos de milho e de mandioca presos nas craquinhas dos vasos de cerâmica. Alguém pode vir a encontrar esses restos. O sangue, por exemplo, se preserva. Eventualmente, alguém pode encontrar restos de sangue e interpretar isso como uma evidência que corrobore essa hipótese.

Desmistificando a arqueologia

Pelo seu relato, parece simples ser arqueólogo, parece simples encontrar material arqueológico na Amazônia... É fácil ou é difícil fazer uma descoberta interessante?

Pode ser difícil, claro, há áreas que são pesquisadas ao longo de anos, décadas. Eu mesmo estou há dez anos na região onde eu trabalho, e poderia continuar por mais dez, ou mais tempo ainda, se fosse necessário. Estou renovando o meu financiamento por mais quatro anos, o que significa que no final terei mais ou menos 15 anos de arqueologia, e

acho que isso talvez não seja suficiente para esgotar todos os problemas. Niède Guidon está no Piauí há 30 anos, e ela própria não conhece toda a diversidade dos sítios daquela região da serra da Capivara... Na verdade, a arqueologia no Brasil é muito recente. Na França, ou em outros países da Europa, acho que no México também, existem catálogos de localização dos sítios arqueológicos que mostram 200 anos de tradição e pesquisa, o que não é o caso do Brasil. Apesar de a pesquisa ter começado no século XIX, a coisa foi muito interrompida. A pesquisa arqueológica é uma coisa que não termina. Se a gente for pensar em uma metáfora, são arquivos que ainda não se conseguiu explorar direito.

Fiz a pesquisa arqueológica soar como algo fácil de propósito, para desmistificar essa história da “descoberta”. Claro que a descoberta é muito legal. Por exemplo, é raro você encontrar pontas de flecha de pedra lascada. Existem só 13 pontas conhecidas na Amazônia, e nenhuma delas foi achada por arqueólogos, e sim por garimpeiros. Os arqueólogos só encontraram pontas fragmentadas. Pois nós achamos uma ponta inteira num sítio, em 2002. Foi muito bom, claro. Datamos o sítio, que tem 8.500 anos. Na verdade, tivemos muita sorte. Anna Roosevelt procura uma ponta dessas há mais de 20 anos! Tudo isso sem dúvida é interessante, mas quando eu digo que quero desmistificar, é porque existe uma visão da arqueologia que me incomoda. É muito comum, quando os estudantes vão para campo conosco, eles se vestirem como se estivessem em uma missão militar, cheios de penduricalhos, meio Indiana Jones. Não tenho nada contra o Indiana Jones, acho até que os filmes têm humor, mas existe uma imagem da arqueologia do século XIX, do sujeito indo com aquelas roupas para a África ou mesmo a América Latina, que no fundo tem a ver com o imperialismo, com o racismo. Pode ser uma certa implicância minha, mas acho que essa idéia da descoberta tem um certo viés do século XIX, do colonialismo, do racismo. Eu, no campo, só trabalho com roupa velha, dependendo do sítio, de sandália havaiana, bermuda, chapéu de palha. Já levei até uma picada de cobra por conta disso. Uma coisa que eu e o pessoal da minha equipe tentamos fazer o tempo todo é desmistificar, porque se não, até pelo seu código de vestimenta, você se isola, se distingue. Talvez seja um pouco de ilusão romântica achar que eu vou ser igual ao caboclo. Eu vou embora daqui a um mês, e ele vai continuar vivendo ali: é claro que a nossa relação é desigual. Mas usar uma roupa diferente reforça ainda mais essas diferenças, dá idéia de superioridade. É uma questão de falta de respeito. O sujeito que mora ali deve pensar: esse cara precisa se fantasiar para vir na minha casa? Seria como alguém que viesse passear aqui no Brasil e usasse um escafandro blindado, com medo da violência.



*Estatueta antropomorfa
Chavin
(c. 800 a.C. - 300 a.C.)
Coleção particular*



*Par de sapatos
Chancay (c. 900 d.C. - 1430 d.C.)
Coleção particular*



POR TI
AMÉRICA

O Brasil foi despovoado e repovoado

Uma escolha do outro mundo: etnologia indígena

Sabemos que você é antropólogo. Qual foi a sua formação?

Fiz minha graduação em ciências sociais na USP, fui me aproximando da antropologia, tomei contato com a produção do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social do Museu Nacional, no Rio, e acabei fazendo o exame para o mestrado no Museu. Inicialmente eu não pretendia trabalhar na área indígena, estava interessado em antropologia urbana, filosofia, mas fiz uma reconversão. Na época havia novos projetos na área de etnologia indígena, coordenados por Eduardo Viveiros de Castro, e nós formávamos um grupo de alunos com uma sociabilidade muito intensa. Comecei a ficar fascinado, de um lado pelo trabalho do Eduardo, e de outro pelo grupo, com as pessoas chegando de campo, contando suas experiências na Amazônia etc. Fui sendo mordido por essa mosca. Na verdade, essa era uma mosca antiga para mim, porque quando eu era moleque, era um ecologista *avant la lettre*: fazia parte da Sociedade Brasileira de Defesa da Fauna e da Flora, tinha carteirinha e tudo. Lembro que ainda no colégio escrevi uma redação em que dizia que queria estudar índios na Amazônia. Eu tinha uma idéia romantizada desse mundo, que vinha das minhas férias de infância no litoral norte de São Paulo, em Ubatuba, onde nós tínhamos uma intensa relação com as comunidades caiçaras locais. Minha família foi das primeiras a freqüentar a região, e eu andava no mato, pescava, enfim, tinha uma atividade menos urbanóide do que de costume.

Seu pai, Boris Fausto, é um historiador de renome. Como ele viu sua escolha?

Meu pai, quando chegou a hora, fez uma advertência ao meu irmão: “Tudo bem, você faça o que quiser, menos história...” Meu irmão foi fazer ciências sociais. Como, até uma certa fase da minha vida, eu fazia o que meu irmão fazia, fui também. De toda forma, nós tínhamos uma convivência familiar muito voltada para a área de humanas, história, ciências sociais etc. É preciso lembrar também

Com **Carlos Fausto**

Entrevista concedida a Helena Bomeny, Américo Freire e Marisa Schincariol de Mello.

Rio de Janeiro, 6 de Junho de 2005

Carlos Fausto é antropólogo do Museu Nacional da Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ), com doutorado em antropologia pelo Museu Nacional e pós-doutorado no CNRS-Collège de France. Escreveu, entre outros, *Os índios antes do Brasil* (Rio de Janeiro, Jorge Zahar Ed., 2000) e *Parakanã*. (In: Carlos Alberto Ricardo. (Org.). *Enciclopédia Povos Indígenas no Brasil*. (www.socioambiental.org).

*Ao lado
Amazônia*

**Foto do acervo particular do pesquisador Eduardo Neves*



que no final da década de 70, começo da de 80, as ciências sociais da USP estavam em plena efervescência, mas a história ainda não tinha se renovado. Naquele momento, tínhamos a idéia de que a história não era um curso muito bom, enquanto nas ciências sociais havia os professores que estavam voltando do exílio, e também um movimento estudantil renascente. Na verdade, quando entrei, esse bom momento já tinha passado. Peguei um certo refluxo. Com a abertura democrática, o espaço das ciências sociais, como área privilegiada para se discutir a sociedade brasileira, de certa forma diminuiu.

Tenho uma história de formação política como currículo familiar. Tivemos em casa uma sociabilidade de esquerda e vivenciamos muito fortemente a ditadura. A política foi o centro do mundo na minha família, mas eu era um pouco afastado dela, ao contrário do meu irmão. Antropologia, no fundo, era o caminho de quem não ia fazer política. Ao escolher esse caminho, eu me distingui. Quando, dentro da antropologia, escolhi os índios, foi pior ainda. Radicalizei, e foi difícil de compreender. Minha relação com a família é muito boa, não tenho um senão a fazer a meus pais, mas eles ficaram intrigados com a minha escolha: “O que você vai fazer no meio do mato?” São pessoas superurbanas, com uma cabeça bem paulistana. Acho até que hoje eles respeitam a minha opção, mas nunca a compreenderam inteiramente. Mesmo porque a sociedade brasileira ou tem uma relação negativa com as populações indígenas, ou então nutre um romantismo idealizado, totalmente abstrato. Trabalhar com populações indígenas no Brasil é visto como fazer uma coisa do outro mundo.

O Brasil foi despovoado e depois repovoado

A que se deve esse distanciamento da sociedade brasileira em relação ao segmento indígena, que afinal também é parte dela?

É uma questão muito complicada. Vou tentar dizer o que acho, mas a resposta sempre será simplista. Se você comparar com o resto da América, em particular com as áreas onde existiram as chamadas grandes civilizações, e onde a população continuou sendo majoritariamente indígena, o que ocorreu no Brasil foi uma brutal substituição de população. O Brasil não foi povoado, foi *despovoado* para ser em seguida *repovoado* por uma população totalmente diferente daquela que existia aqui em 1500. As estimativas demográficas são em grande parte baseadas em chutômetros, infletidos por opções ideológicas, de tal forma que oscilam para cima ou para baixo. Mas, tomando-se estimativas nem exageradas, nem conservadoras, nós só chegamos a uma população equivalente à que havia aqui em 1500, no século XVIII. Isso significa que durante três séculos houve um processo de despovoamento brutal, que por sua vez implicou perda de conhecimento, esgarçamento das redes sociais, ausência de contato entre as populações autóctones e a população que veio substituí-las. No final do século XVIII, começo do XIX, em certas áreas do Brasil, os índios eram de fato coisa do passado. Quando veio o *boom* demográfico, em virtude da imigração européia a partir de meados do século XIX, essas populações minoritárias, existentes em áreas pouco urbanizadas no interior do Brasil, foram sendo totalmente substituídas. A nova população primeiro ocupou o litoral e depois, já no século XX, reocupou terras indígenas que haviam sido despovoadas, ou que ainda tinham alguma população remanescente.

A distância entre essa nova população e a população indígena é enorme, é brutal, a tal ponto que ocorre uma total quebra de conhecimento. Uma coisa que me surpreendeu muito viajando pela França foi ver que lá há um certo contínuo rural-urbano em termos de conhecimento. Um professor do Collège de France em Paris, quando vai para a sua casa no campo, é capaz de dizer o nome de todas as plantas que ali estão. Tem um conhecimento do mundo natural surpreendente, que tem a ver também com a culinária, com as tradições culturais francesas. Já no Brasil houve um rompimento quase absoluto. Os elementos indígenas sobreviveram como nomes no português falado no Brasil, mas o conhecimento não foi transferido. Há um hiato enorme, que é espacial, é temporal e também de concepção de mundo.

Esse hiato é uma originalidade brasileira?

A Argentina também fez isso, e há mais índios na Argentina — os Mapuche — do que no Brasil. A Argentina já teve uma população diversificada, mas esqueceu-se disso. Esqueceu, por exemplo, que teve negros. Não acho, portanto, que o distanciamento em relação às populações indígenas seja uma originalidade brasileira. Acho que no caso brasileiro esse processo já começou no tempo da América Portuguesa, mas de modo geral, quando surgiram os Estados nacionais, com uma mirada para o futuro, para a modernização, esses Estados não souberam — e não quiseram — incorporar as populações indígenas. O Estado brasileiro foi obrigado a incorporar populações negras e mestiças. Na Argentina, ao contrário, os negros de fato desapareceram como parcela significativa da população. No Chile também. Aqui, felizmente isso não foi possível. Daí por que nossa música é muito melhor. Sem falar no futebol, é claro...

Por que os índios de alguns países da América do Sul e Central não são tão minoritários como são no Brasil ?

Aqui há processos muito complexos envolvidos. Nos Andes, a densidade populacional era muito maior e não houve uma substituição brutal da população, seja pelo tráfico negreiro, seja pela imigração européia. Talvez as dinâmicas demográficas e epidêmicas tenham sido distintas. Já na América Central, se você pegar os povos arawak das Antilhas, verá que no primeiro século eles já tinham desaparecido por causa das doenças e da violência; aí houve uma substituição integral. É possível, também, que as estratégias indígenas nas diferentes regiões tenham sido diferentes. É

preciso pensar no fator político. Quando os portugueses chegaram ao Brasil, não havia, em nenhum ponto do território, um império. Nos Andes, havia um império que sucedia a outros impérios anteriores. O império incaico só é comparável, no seu período, à China. Não havia nada parecido na Europa em termos de domínio político. O que significou isso? Significou que eles reagiram, conviveram e estruturaram-se na sociedade colonial de outra maneira. Os espanhóis, assim como os portugueses, eram, sim, minoritários, comparativamente à população indígena. Mas havia nos Andes uma estrutura política preexistente que incluía grandes centros urbanos, estradas e uma comunicação permanente ao longo de todo o território. Não havia ninguém escondido em algum lugar inacessível. No território brasileiro, uma das estratégias de resistência das populações indígenas foi justamente fugir ao contato. Os que entraram em relação permanente tenderam a ser absorvidos. Quando você lê a literatura do século XVI, e principalmente a do século XVII, vê que as transformações e a hibridização dos povos indígenas na sociedade colonial foram muito expressivas. Acontece que entre esse período e o início do século XX houve um hiato, que foi produto de um processo de conquista territorial e de queda demográfica. Aliás, esse processo iria ser reencenado no século XX com a ocupação da Amazônia.

Quem substituiu o índio foi o caboclo?

Depende da região. No caso da Amazônia, é preciso lembrar que durante muito tempo o Grão-Pará foi diretamente ligado à Coroa portuguesa. Então, houve processos próprios. Em toda a região Norte, já no começo do século XVII estabeleceram-se importantes relações entre as populações

índigenas e a sociedade colonial, mas eram relações de fluxo e refluxo, em função dos ciclos extrativistas. Em meados do século XVIII, por exemplo, houve um ciclo extrativista importante, mas na passagem para o XIX houve um refluxo, e as populações que estavam em contato se isolaram, se recriaram, fizeram outras coisas na vida, até vir o *boom* da borracha, que de novo produziu o contato. O processo econômico dessa relação foi muito diferente daquele que aconteceu no litoral brasileiro, onde houve um contato muito rápido e permanente, e houve substituição através da violência, das epidemias e da incorporação à sociedade colonial. Se você for ao Norte, vai ver uma população que não se reconhece como indígena, mas que tem características fenotípicas de índio. Já no Rio Grande do Sul, Santa Catarina, Paraná, São Paulo, mesmo Rio de Janeiro, você não vai encontrar isso. Não sei também qual foi a importância relativa do tráfico negreiro nas outras regiões da América — não estou falando das ilhas do Caribe, claro —, mas, certamente, a substituição da população indígena no Brasil passou pela entrada dos enormes contingentes de escravos africanos.



Índio
Amazônia

*Foto do acervo particular do pesquisador Eduardo Neves

entre os Parakanã

Vamos voltar à sua trajetória? Você fez o mestrado no Museu Nacional, e aí?

Depois que cumpri os dois anos de créditos do mestrado, em março de 1988 fui trabalhar no Pará com os Parakanã, um grupo tupi-guarani que ocupa duas terras indígenas, uma na bacia do Tocantins e uma na bacia do Xingu. Desenvolvi pesquisa lá de 1988 a 1996 e, com idas e vindas, passei em campo cerca de um ano e meio. Entre as viagens, terminei o mestrado, entrei no doutorado e virei professor. Fiz concurso no Museu para a área de etnologia — naquela época ainda se podia entrar como assistente apenas com o mestrado —, e assim comecei a dar aula, ainda antes de concluir o doutorado.

Os Parakanã eram um grupo que havia sido recentemente contatado: o primeiro subgrupo, em 1971, o segundo, em 1976, e aquele com que eu trabalhei mais, em 1984. População monolíngüe. Chego lá em 1988, com a idéia de fazer uma etnografia geral e trabalhar com parentesco. Não existia nada, e pensei: vamos lá, vamos botar no quadro mais uma pedrinha de informação etnográfica sobre a Amazônia.



*Detalhe da cabeça antropomorfa
Santarém (c. 900 d.C. – contato)
Museu Nacional/UFRJ – Brasil*

Você foi para lá sozinho?

Sempre sozinho, e com condições de campo muito precárias, embora até razoáveis comparativamente ao que se fazia no Brasil. Equipamentos da pior qualidade.

Primeiro, fui para Altamira, que é uma cidade de duas faces — uma voltada para o rio Xingu, que corresponde ao período da Segunda Guerra Mundial, quando houve o segundo breve *boom* da borracha na Amazônia, uma face com um sabor decadente interessante, e outra voltada para a Transamazônica, que corresponde ao Brasil da ditadura militar, com seu desenvolvimentismo baseado em rodovias, hoje todas

esburacadas e sem funcionar. Altamira era uma cidade que já tinha aeroporto, muito agradável, e onde uma pessoa vinda do Sul ainda causava um certo interesse. Dali fui para a região dos Parakanã. O barco levava quatro dias subindo o rio Xingu, depois entrava num igarapé chamado Bom Jardim e chegava à aldeia.

O que você levava?

Levava coisa demais. Fui para ficar quatro meses e levei um monte de coisas: comida, dois gravadores, fitas cassete, minha máquina fotográfica, cadernos de campo

comprados na Casa Cruz, costurados, sacos plásticos para envolver todo o material de campo, rede. Também levei panelas — mas não precisava, porque o posto tinha fogão a lenha, panela etc. —, facão, machado, uma espingarda, material de pesca. E presentes, que são sempre a coisa mais difícil de negociar numa aldeia indígena. Dessa primeira vez levei calção, camisa, anzol, cartucho de espingarda. E nos primeiros 20 dias foi um tormento, porque eu não sabia como distribuir aquilo e também não tinha grande quantidade. Eu me lembro que quando tudo acabou, foi a coisa mais legal do mundo. As pessoas chegavam e eu dizia: “Não tenho mais nada.” E todo mundo me tratou maravilhosamente bem. Os Parakanã foram incríveis, nunca tive um estresse humano com eles.

Você sabia a língua?

Não, nem eu sabia a língua, nem eles sabiam português. Nessa situação você se dá conta de como você é humano, quer dizer, que há um grau de comunicabilidade possível e, ao mesmo tempo, uma enorme incomunicabilidade, sobretudo do ponto de vista emocional. Mas essas coisas que as pessoas dizem, do tipo “ah, eu me senti muito solitário em campo”, eu nunca senti. O meu problema era que eu nunca conseguia ficar sozinho, porque a sociabilidade era muito intensa.

Depois dessa primeira vez, lidei com essa questão dos presentes de uma maneira que funcionava muito bem com os Parakanã, porque eles são um povo totalmente igualitário. Se eu levasse calção, por exemplo, era calção para todo mundo. Ou então eu podia fazer um recorte: só saía para mulher. Chegava, no segundo dia eu dava tudo e dizia: “Não tenho mais nada.” Depois, é



claro, na hora de voltar, eu deixava as minhas coisas para aquelas pessoas com quem eu tinha uma relação mais próxima. Eu tinha o meu pai lá, e todo mundo sabia que eu ia deixar tudo que eu tinha para ele. Era legítimo.

O que é ter um pai na aldeia?

A uma certa altura, você vai criando relações de parentesco, que são fictícias, evidentemente, mas que não são falsas, pois expressam modos reais de relação e de afeto. Como você chama as pessoas por termos de parentesco, você vai começando a estabelecer essas relações. Esse meu pai era a pessoa mais velha da aldeia. A razão por que antropólogos em geral entrevistam, ou conversam, ou fazem pesquisa principalmente com velhos é que eles não têm que caçar, nem pescar, nem ir para a roça todo dia. Não é só porque eles sabem mais coisas, é também porque eles têm tempo para conversar. Esse cara tinha tempo. Além disso, eu podia encher a paciência dele com perguntas, que ele me dava uma atenção generosa, mesmo eu compreendendo muito pouco do que ele dizia.

Mas em que língua vocês falavam, afinal?

Em parakanã! Aprendi, ué, tinha que aprender! Esse era um princípio fundamental do nosso grupo. Se a pesquisa não fosse em língua indígena, não dava, era melhor nem começar. Então, aprendi. A muito custo, muito trabalho, muito

esforço. Não é nem um pouco simples aprender uma língua indígena. Quando acabei a pesquisa, eu tinha um nível de compreensão bastante bom. Falava muito mal, mas me comunicava perfeitamente. Contava piada, contava histórias. Mas fazia, eu sei, erros monumentais. Os Parakanã nunca ligaram para isso. Só o fato de eu falar qualquer coisa, já achavam um barato. E esse é um ponto fundamental. Aprender a língua é uma atitude, num certo sentido, política. Por quê? Porque você se coloca numa posição de fragilidade. Você é a pessoa frágil lá dentro, é você que não entende, é você que gagueja, é você que é o bobo, que não sabe fazer as coisas, que não sabe falar. Isso eu acho que altera profundamente a relação com grupos minoritários, porque você se expõe. Você, com todos os seus objetos, o seu conhecimento do mundo exterior, fica numa posição de fragilidade.

Há histórias cômicas desse meu início de pesquisa. Logo no começo, quando você chega a uma aldeia, é muito difícil, porque você não sabe nada, não sabe como se relacionar, não tem como conversar. Você, então, vai fazendo as coisas: vai para o mato, vai para a roça... Minha situação também era atípica, porque eu estava no meio de uma população que não tinha contato nenhum, nunca tinha visto um antropólogo na vida. Hoje, a maioria das populações indígenas conhece gerações de antropólogos que já estiveram na aldeia. Há até índios que

dizem ao novo antropólogo: “Espera aí, você errou na sua genealogia. Fulano de tal não faz assim, não...” Ou: “Fulano de tal fala a língua melhor que você...”

Mas o fato é que eu estava lá, naquela situação, e um dia de manhã saí e comecei a fotografar. Uma família muito simpática, com crianças, o avô, a avó, a filha, o genro, os cachorros, começou a entrar por uma trilha — a aldeia parakanã é no meio do mato, a população é muito móvel. Olhei para eles, o cara fez um sinal me chamando, e fui lá. Fui entrando, fui entrando, tentei falar alguma coisa, não entendia, e quando descobri, estava no meio do mato. Eles estavam saindo para caçar. Foi a minha primeira experiência caçando, e eu era um idiota completo, não sabia o que fazer. Eles nunca tinham visto um branco que não soubesse andar no mato, até porque tinham tido convivência com o pessoal da frente de atração da Funai, que é formada por mateiros superexperientes. São pessoas muitas vezes da região, gente que foi criada no mato e que tem uma experiência completamente diferente da minha. Enfim, lá vou eu, seguindo com a família. A certa altura, eles descobrem que eu sou um zero à esquerda, que estou atrapalhando, e me largam junto com as crianças. Como era uma coisa meio familiar, mais uma excursão do que uma caçada, me deixam com a velhinha, que devia ter mais de 70 anos, e três meninas.



Que deviam ter mais experiência que você...

Claro! Elas ficaram cuidando de mim! Elas sentavam no mato como se fosse a grama do Aterro do Flamengo. E eu ficava procurando um lugar: ih, vai ter aranha, vai ter não sei o quê... A certa altura, elas começam a abrir cocos de babaçu. Tem um coleóptero que põe a sua larva lá dentro, chamada gongo na Amazônia — é um negócio maravilhoso, delicioso, pura gordura. Elas tiram a larva do coco, põem num espetinho, fazem um foguinho, assam aquele negócio e me dão para comer. Tive que encarar... Aí elas olham para mim e mostram que ali tem uma palmeirinha. Querem tirar o palmito e me dão o machado — claro, eu sou homem — para derrubar. Começo a bater, e as meninas rolam no chão de rir, porque eu não sabia como fazer. Vou ficando cada vez mais irritado: “Agora é que eu derrubo esta porcaria!” Dou com o machado várias vezes, e nada. Afinal o negócio cai. Olho para a minha mão e vejo que está toda sangrando... Cenas assim, no início da minha pesquisa, foram inúmeras, até que eu descobri uma coisa: o que eu fizesse de errado, se eu fizesse de bom humor, rindo, deixando me ridicularizarem — afinal era ridículo mesmo —, não tinha importância. Acho que eles gostavam da minha presença, porque fazer rir é superimportante. Eu não precisava mostrar nem provar nada a ninguém.

Havia também as gafes lingüísticas. A primeira coisa que eu tinha que fazer era coletar o censo e depois fazer a genealogia. Aprendi como se faziam as perguntas básicas: “como-chama-o-seu-pai, como-chama-a-sua-mãe, como-chama-o-pai-do-seu-pai, como-chama-o-pai-da-sua-mãe”, e ia anotando as respostas. Num determinado ponto, recebi a resposta Morimo e botei lá: Morimo. Fui



conversar com outro e com outro, e lá veio: Morimo. Pensei: que coisa incrível! Olha só, esse Morimo é bisavô de fulano, fulano e fulano! Os avós são todos irmãos, matei aqui a minha genealogia! Até que eu descobri que Morimo queria dizer “não sei”... “Qual o nome do pai do pai do seu pai?” “Morimo”, ou seja, “sei lá!”. E eu achando que tinha construído uma teoria maravilhosa, que ia ganhar algum prêmio, com o tal do Morimo...

Há um outro erro que, na verdade, acabou se tornando uma contribuição do meu trabalho no mestrado. Ao fazer a genealogia do grupo, comecei a coletar os termos pelos quais eles chamavam os parentes. Uma posição muito importante, em termos de terminologia, é o que os antropólogos chamam de primo cruzado. O que são primos cruzados? São os filhos da irmã do seu pai ou do irmão da sua mãe. Eles são normalmente classificados separadamente dos outros primos, que nós chamamos de paralelos. O primo paralelo é igual a irmão, e o primo cruzado de sexo oposto é com quem você deve se casar. Então, é muito importante saber qual é a terminologia para primo cruzado. Eu sabia, pela minha genealogia, que dois caras eram primos cruzados entre si, procurei um deles e perguntei: “Fulano, como você chama aquele sujeito ali?” Ele: “Minha esposa.” Procurei outra pessoa: “Como você chama aquele lá?” Ele: “Ah, meu papagaio.” Eu recebia respostas totalmente malucas. Lembro que escrevi no meu caderno: “Pôxa, esses índios estão gozando a minha cara, agora passou do limite! Se eles começarem a me boicotar, não vou conseguir coletar dado nenhum!” Mas ninguém estava me gozando. Justamente, os Parakanã não têm um termo específico para primo cruzado, têm um sistema de classificação em

que utilizam termos que significam justamente por serem absurdos, por estarem fora de lugar. Era um dado teoricamente relevante, mas que no início eu achei que fosse gozação.

Minha relação com os Parakanã foi mudando, dessa situação em que eu era o objeto de gozação, de graça, enfim, de bom humor, para outra diferente, no momento em que eles começaram a perceber que eu aprendia a língua muito mais rápido do que eles aprendiam o português. Claro, eu estava lá dentro, vivendo entre eles, e além disso eu tinha técnicas de aprendizado. Tinha estudado lingüística, sabia como aprender línguas ágrafas, tinha manuais, tinha método. E tinha gravador. Eles tiveram contato com o gravador e com a escrita a partir desse momento. A escrita, junto com o gravador, apareceu para eles como um auxiliar fantástico da memória, e eles ficaram loucos para se apropriar desses instrumentos.

Eles não têm escrita?

Não. Nenhuma população indígena sul-americana tinha escrita. Várias delas, agora, têm uma ou mais escritas para as suas línguas. Muitos pesquisadores estão envolvidos com projetos de educação voltados justamente para o estabelecimento de ortografias e alfabetização em língua nativa. Esse é um campo interessantíssimo para a pesquisa, pois podem-se estudar os efeitos sociais e cognitivos da introdução da escrita, e o próprio processo político da negociação do alfabeto. A criação de uma ortografia é um campo de lutas.

No doutorado você estudou essa mesma comunidade com a qual você trabalhou no mestrado?

Não só. Hoje há, acho, sete aldeias Parakanã em dois territórios diferentes; fiz o doutorado percorrendo

todas essas aldeias, não mais estudando especificamente parentesco, e sim guerra, xamanismo, e reconstituindo a história a partir de depoimentos orais. Quando fui trabalhar com esses dois blocos de aldeias, eles sequer sabiam que eram fruto de uma cisão que acontecera em 1890. Então, eu gravava relatos numa aldeia, levava a fita para outra aldeia que tinha perdido o contato com a primeira, ia batendo o material e reconstituindo. Tenho alguma coisa como 60 horas de gravação de material etno-histórico. Recolhi várias histórias, e depois construí uma narrativa histórica para dar conta daqueles processos.

Diálogo com a arqueologia

Até aqui falamos da sua aproximação com a antropologia e a etnologia indígena. E o seu diálogo com a arqueologia?

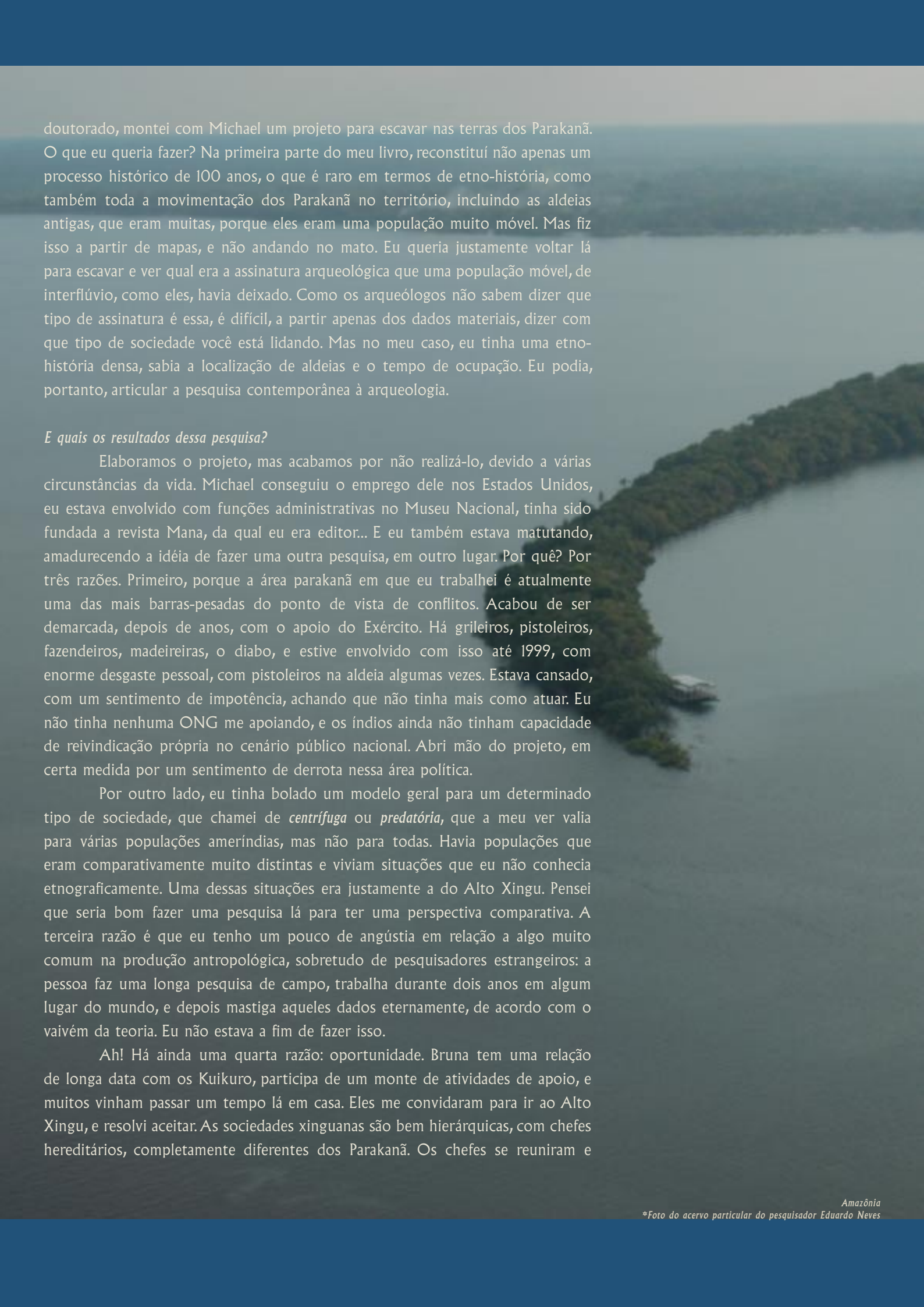
Ele surge por conta de uma amizade. Quando eu estava fazendo a pesquisa com os Parakanã, não estava pensando em arqueologia, de modo algum. Aliás, na Amazônia há poucos estudos arqueológicos. Ainda é uma terra desconhecida. Nós nem sabemos que tipo de assinatura arqueológica, que tipo de restos materiais do passado podemos encontrar nessas áreas de interflúvio, de nascentes de igarapés, de açaiçais, onde não há e provavelmente não houve grandes populações, nem grandes aldeias sedentárias.

O clima e a vegetação prejudicam a conservação desses restos materiais?

Sim. Na maior parte das chamadas terras baixas que se encontram no Brasil, os solos são muito ácidos e o clima muito úmido, de tal forma que a preservação de material orgânico é muito baixa. Globalmente, o que se vai ter como registro material do passado é cerâmica. Tanto que até pouco tempo a arqueologia feita no Brasil era muito baseada em tipologias cerâmicas, em séries estratigráficas, e muito pouco voltada para outro tipo de registro, como a modificação da paisagem, a alteração do ambiente e coisas do gênero. A possibilidade de enfrentar esse tipo de problemas hoje também é muito maior, porque houve um desenvolvimento técnico e tecnológico grande. Hoje é possível fazer análises de sedimentos, análises de pólen, por exemplo, sofisticadíssimas. Tudo isso, no entanto, custa muito dinheiro.

Mas enfim, embora na época dos Parakanã eu não estivesse pensando em arqueologia, ao escrever meu livro sobre eles¹ eu já tinha um diálogo com uma vertente da antropologia norte-americana chamada ecologia cultural ou ecofuncionalismo, uma vertente materialista que se opunha à chamada antropologia simbólica, de tradição culturalista. A ecologia cultural tem pouquíssimos adeptos no Brasil, não existe nenhum centro que tenha essa perspectiva como linha dominante, e no entanto dentro dela se produziram vários trabalhos interessantes sobre a Amazônia, com os quais tentei dialogar.

Em 1991, chega ao Brasil um jovem arqueólogo, estudante de doutorado, chamado Michael Heckenberger, indicado por Robert Carneiro para trabalhar com os Kuikuro, no Xingu, supervisionado por Bruna Franchetto. Bruna, com quem sou casado, trabalha com os Kuikuro como lingüista desde 1976. Michael e eu nos tornamos grandes amigos. Nossas reuniões eram muito alegres, intermináveis, e falávamos o tempo inteiro sobre arqueologia e Amazônia. Quando acabei o

An aerial photograph of a wide river in the Amazon, with a large, forested island in the center. The river is calm, and the surrounding landscape is lush green. The sky is overcast.

doutorado, montei com Michael um projeto para escavar nas terras dos Parakanã. O que eu queria fazer? Na primeira parte do meu livro, reconstituí não apenas um processo histórico de 100 anos, o que é raro em termos de etno-história, como também toda a movimentação dos Parakanã no território, incluindo as aldeias antigas, que eram muitas, porque eles eram uma população muito móvel. Mas fiz isso a partir de mapas, e não andando no mato. Eu queria justamente voltar lá para escavar e ver qual era a assinatura arqueológica que uma população móvel, de interflúvio, como eles, havia deixado. Como os arqueólogos não sabem dizer que tipo de assinatura é essa, é difícil, a partir apenas dos dados materiais, dizer com que tipo de sociedade você está lidando. Mas no meu caso, eu tinha uma etno-história densa, sabia a localização de aldeias e o tempo de ocupação. Eu podia, portanto, articular a pesquisa contemporânea à arqueologia.

E quais os resultados dessa pesquisa?

Elaboramos o projeto, mas acabamos por não realizá-lo, devido a várias circunstâncias da vida. Michael conseguiu o emprego dele nos Estados Unidos, eu estava envolvido com funções administrativas no Museu Nacional, tinha sido fundada a revista *Mana*, da qual eu era editor... E eu também estava matutando, amadurecendo a idéia de fazer uma outra pesquisa, em outro lugar. Por quê? Por três razões. Primeiro, porque a área parakanã em que eu trabalhei é atualmente uma das mais barras-pesadas do ponto de vista de conflitos. Acabou de ser demarcada, depois de anos, com o apoio do Exército. Há grileiros, pistoleiros, fazendeiros, madeireiras, o diabo, e estive envolvido com isso até 1999, com enorme desgaste pessoal, com pistoleiros na aldeia algumas vezes. Estava cansado, com um sentimento de impotência, achando que não tinha mais como atuar. Eu não tinha nenhuma ONG me apoiando, e os índios ainda não tinham capacidade de reivindicação própria no cenário público nacional. Abri mão do projeto, em certa medida por um sentimento de derrota nessa área política.

Por outro lado, eu tinha bolado um modelo geral para um determinado tipo de sociedade, que chamei de *centrífuga* ou *predatória*, que a meu ver valia para várias populações ameríndias, mas não para todas. Havia populações que eram comparativamente muito distintas e viviam situações que eu não conhecia etnograficamente. Uma dessas situações era justamente a do Alto Xingu. Pensei que seria bom fazer uma pesquisa lá para ter uma perspectiva comparativa. A terceira razão é que eu tenho um pouco de angústia em relação a algo muito comum na produção antropológica, sobretudo de pesquisadores estrangeiros: a pessoa faz uma longa pesquisa de campo, trabalha durante dois anos em algum lugar do mundo, e depois mastiga aqueles dados eternamente, de acordo com o vaivém da teoria. Eu não estava a fim de fazer isso.

Ah! Há ainda uma quarta razão: oportunidade. Bruna tem uma relação de longa data com os Kuikuro, participa de um monte de atividades de apoio, e muitos vinham passar um tempo lá em casa. Eles me convidaram para ir ao Alto Xingu, e resolvi aceitar. As sociedades xinguanas são bem hierárquicas, com chefes hereditários, completamente diferentes dos Parakanã. Os chefes se reuniram e

vieram me dizer: “Olha, nós temos um projeto para você. Queremos que você faça a documentação de todos os nossos rituais, todos os cantos etc.” Eles estavam com a percepção muito aguda, especialmente o chefe principal, de que tudo está mudando muito rapidamente. Eu disse: “Tudo bem. Esse é o meu trabalho, mesmo. Só que fazer isso aqui é complicado.” O Xingu tem uma vida ritual muito rica, que está baseada numa associação estreita entre narrativas míticas, coreografias rituais e conjuntos de cantos ou músicas instrumentais. Só que esses conjuntos podem compreender 400 cantos diferentes. A memorização disso é muito complicada. Por isso existem mestres de canto, que aprendem com alguém e depois podem ensinar. Esse aprendizado, que às vezes pode levar uma década, é mediado por pagamento. Aprender canto era uma importante via de prestígio no passado, mas hoje os jovens querem aprender português, querem virar professores assalariados, não querem investir o tempo e o dinheiro deles numa longa relação de aprendizado. Daí a idéia do chefe de fazer a documentação. Quando eu perguntei o que seria feito com a documentação, ele respondeu: “Você guarda. Pode ser que um dia meu neto queira aprender.” Eu disse: “Legal. Mas assim não vai funcionar. A gente precisa ter um projeto que estimule a participação dos jovens. Não adianta nada eu gravar e guardar. É ótimo, claro, vai ser um acervo, e só isso já seria importante. Mas a gente pode fazer mais que isso.”

A primeira coisa que criamos, com assembléias muito interessantes do ponto de vista da conformação política, foi uma associação: a Associação Indígena Kuikuro do Alto Xingu. Com a criação da Associação, montamos oficinas de vídeo para a documentação cultural. Já acabamos

o primeiro vídeo, que foi premiado num concurso em Rondônia,² e estamos acabando o segundo. Eles passaram a fazer a documentação, e com isso houve um envolvimento muito grande dos jovens, porque o registro é mediado pela tecnologia, e a tecnologia é uma coisa que interessa a eles. Esse processo está em curso, e não sabemos ainda em que vai dar.

Como a arqueologia entra nessa história?

Bem, quando fui para o Xingu, tive que delinear com Michael e com Bruna o que caberia a cada um, porque eles já tinham suas pesquisas lá. Bruna tinha uma pesquisa lingüística de 25 anos, Michael tinha uma pesquisa etno-arqueológica de vários anos, e então decidimos montar um protocolo comum de pesquisas que permitisse tornar comensuráveis os dados arqueológicos, os dados lingüísticos e os dados etnográficos. Começamos a trabalhar nisso em 2001, e agora é que estão saindo os primeiros resultados. Uma das coisas que fizemos foi participar de períodos de campo juntos. Temos estado lá, temos discutido, temos escrito juntos. Com isso, embora eu não seja arqueólogo, comecei a me tornar mais autônomo do ponto de vista do conhecimento em arqueologia. Isso significa o seguinte: que eu posso escrever um livro sobre o assunto, como fiz, mas não posso controlar os métodos de pesquisa. Como eu funciono, então? Funciono como uma ponte interdisciplinar. E acho que isso é importante, porque até recentemente, no Brasil, a arqueologia tinha se afastado completamente das ciências humanas e das ciências sociais, tinha se tornado uma área muito tecnicista, muito focalizada em coisas miúdas. Teoricamente, a arqueologia era muito pouco arejada. Mas isso vem mudando nos últimos dez anos.

Qual é a questão fundamental para você ao fazer essa ponte disciplinar?

Quando comecei a fazer a pesquisa com os Parakanã, levei algum tempo para me dar conta da dimensão temporal. A dimensão temporal pode ser reconstituída pela etno-história, a partir da história oral, numa faixa de 100 anos. Mas eu me dei conta de que há uma história muito mais profunda e de que, para chegar a ela, eu poderia talvez recorrer à história dos historiadores. Fui assim me voltando para a história e dando uma dimensão diacrônica aos meus trabalhos. Meu interesse, num primeiro momento, era poder pensar o presente e o passado amazônicos sem fazer uma mera projeção etnográfica do presente sobre o passado. Isso é muito comum entre os etnógrafos: vejo o presente, e digo que o passado corresponde a esse presente, cujos dados disponíveis são evidentemente muito mais ricos, porque as pessoas estão vivas, porque eu converso com elas. Ao mesmo tempo, eu também não acho que seja possível pensar o presente como uma mera degradação de um passado glorioso que estava lá atrás. Há processos sociais muito complexos, que nós não sabemos ainda descrever.

Minha geração, quando começamos a fazer etnografia em meados da década de 80, tinha muita clareza de que queria produzir uma etnologia feita por brasileiros em moldes absolutamente profissionais, com longo tempo de campo, aprendizado da língua etc. Queríamos mapear o panorama etnológico brasileiro. Acho que em grande parte fizemos isso, não só nós do Museu Nacional, como outros pesquisadores, do Brasil e do exterior. E acho que, hoje, o que temos que fazer é justamente tentar pensar a articulação entre passado e presente na Amazônia.

Você acha que os arqueólogos hoje resistem a fazer essas perguntas?

Acho que não. Mas 15 anos atrás, essas questões não se colocavam para os arqueólogos trabalhando no Brasil. A questão sociopolítica que se colocava para eles, e que ainda se coloca, é a da chamada complexificação. O problema é que complexificação, nos modelos arqueológicos, costuma equivaler a um processo de centralização de poder e à passagem entre estágios de desenvolvimento sociopolítico cujo ponto terminal é o Estado. Então, tudo é medido em função do Estado. Os trabalhos da Anna Roosevelt foram importantíssimos para dar novo impulso à arqueologia amazônica e de alguma maneira solapar o consenso stewardiano – de Julian Steward – sobre o que era o continente americano antes da conquista, mas são trabalhos de uma arqueologia feita à sombra do Estado. Quer dizer, as perguntas que a arqueologia tende a fazer são: como se chegou ao Estado, ou por que não se chegou ao Estado? São perguntas que empobrecem os objetos. Primeiro, uma população pode nunca chegar ao Estado, e isso não é um problema. Depois, diferentes populações podem chegar, mas de maneiras diferentes. O modelo de urbanização, de centralização mesopotâmio, por exemplo, não necessariamente vale para as Américas.

Hoje a grande moda é ser complexo. Em tudo. Há estudos de complexidade, todo mundo acha que ser complexo é um barato. No final dos anos 60, começo dos anos 70, ser simples é que era bom, a simplicidade era festejada, bem ao estilo *soixante-huitard*. Do ponto de vista da arqueologia, a simplicidade ia ao encontro daquilo que Julian Steward, no *Handbook of South American Indians*, e Betty

Debate com a arqueologia

E é na articulação entre passado e presente que a antropologia terá que trabalhar junto com a história e com a arqueologia?

Com a história e com a arqueologia. Só que a arqueologia, a meu ver, precisa de um influxo de pessoas que tenham uma formação mais global do ponto de vista antropológico, filosófico, do que normalmente acontece. Isso não significa que proponho uma tutela epistemológica sobre a arqueologia, longe disso. Uma coisa que senti quando comecei a frequentar, a partir de 1995, alguns congressos de arqueologia é que havia uma postura defensiva dos profissionais da área diante dos antropólogos sociais, o que é uma bobagem. O importante é produzir o diálogo entre todos os campos, arqueologia, lingüística histórica, bioantropologia.

Mas há aí uma questão a meu ver fundamental: a arqueologia perdeu de vista que o seu objeto último são os processos sociais, e não os objetos materiais em si. Hoje, por exemplo, discute-se muito o povoamento das Américas. É uma discussão quente, muito interessante, mas excessivamente preocupada em saber quando se entrou nas Américas. Acho que essa é uma pergunta pobre. A boa pergunta é: quais foram os processos socioculturais que estiveram na base dessa ocupação? Até hoje, por exemplo, o problema é vencer a ortodoxia clovista – Clovis é um sítio nas pradarias norte-americanas. Há mais ou menos 12 mil anos, com o aquecimento da Terra, abriu-se um corredor entre dois glaciares que separavam o Alaska e essas pradarias, permitindo a passagem de seres humanos. Na região de Clovis, você encontra vários sítios datados de mais ou menos 11 mil anos antes do presente. Essa é a única data segura aceita para a presença do *Homo sapiens* nas Américas. Aí começa a briga: há um outro sítio nos Estados Unidos, Meadowcroft; outro no Chile, Monte Verde; há a Serra da Capivara, no Brasil, e todos ficam disputando evidências da presença do homem 12, 13, 14, 15 mil ou mais anos atrás. Agora, se você pensar bem, há sítios de 11, 12 mil anos no Chile com um sistema tecnológico muito distinto dos caçadores clovistas; em Meadowcroft há evidências seguras de outra tradição tecnológica contemporânea a Clovis. Ora, há uma pergunta sociológica básica, que muitas vezes não é feita pelos arqueólogos: que sistemas sociais eram esses? O que significam vários sítios com tradições diversas nas Américas 12 mil anos atrás?

Meggers, em trabalhos arqueológicos posteriores, haviam propugnado para o continente, e em particular para a Amazônia. Hoje, assistimos a uma virada. A partir do trabalho da Anna Roosevelt, e também da revalorização da idéia de complexidade em todas as áreas, inclusive nas ciências duras, ser complexo é visto como uma coisa positiva. Nós mesmos tivemos essa experiência em 2003, quando publicamos um artigo na *Science* sobre nosso trabalho no Xingu, Michael como principal autor. Fomos literalmente avassalados por uma enxurrada de jornalistas, telefonemas, e-mails, entrevistas e mais entrevistas. Por mais que tentássemos explicar – “olha, o que nós estamos dizendo é que encontramos aldeias grandes interligadas, que estamos interessados em entender que tipo de sistema social existia ali” – as manchetes dos jornais eram: “Civilização perdida na Amazônia”! Para a sociedade brasileira, se alguém encontrasse alguma coisa grandiosa, uma pirâmide, nossos índios estariam redimidos da barbárie e alçados à civilização... Acho que se tem que tomar muito cuidado com isso.

Os arqueólogos também falam em cacicados na Amazônia. O que é isso?

Existe uma obsessão da arqueologia com as tipologias de desenvolvimento sociopolítico. Cacique é uma palavra dos Taino, povo de língua arawak que ocupava as Antilhas. Era o nome que eles davam para os seus chefes, e o conceito foi usado pelos espanhóis durante todo o processo de colonização: cacique, cacicado etc. Em 1955, um autor americano chamado Kalervo Oberg usou o termo *chiefdom* para caracterizar um tipo de organização sociopolítica comumente chamado na América espanhola de cacicado.

Isso foi levado pela ecologia cultural americana, da qual Marshal Sahlins na época era um dos expoentes, para a Polinésia, e ali virou um modelo de organização sociopolítica. Como defini-lo? Bem, seria mais ou menos o modo organizacional daquele pessoal que *quase* virou Estado. Depois, na esteira dos trabalhos da Anna Roosevelt, o conceito iria voltar para a América, onde havia sido originalmente forjado. E aí todo mundo saiu dizendo: “Tem cacicado aqui”. Evidente que tem! Se alguma coisa é cacique ou cacicado, é aquilo que os Taino diziam: “Nós temos chefes, chamam-se caciques.” Agora, o que isso pode nos dizer em termos

de nossos problemas empíricos? Se nos limitarmos a discutir se na calha do Amazonas havia cacicados ou não, vamos ter uma discussão muito pobre, vamos perder o essencial.

O que se está querendo dizer com cacicado? Normalmente, se está querendo dizer o seguinte: que existia uma região sob o controle de um chefe supremo cujo processo de escolha era hereditário. No Xingu, há hereditariedade de chefia, mas um chefe supremo para uma região, eu acho que não havia. Acho que havia um sistema que combinava simetria e hierarquia. Mas mesmo que houvesse um chefe supremo, falar em cacicado



Vaso de alça estribo
Mochica (c. 1 d.C. – 800 d.C.)
Museo Arqueológico Rafael
Larco Herrera – Perú



não me resolve os problemas, não me diz como a sociedade se organizava, não me explica uma série de questões que me interessam. Falar em cacicado só vai me permitir colocar aquela cultura num escaninho, numa tipologia. “Isto aqui é um cacicado.” Ótimo, e o que eu faço com isto? Agora, se você me perguntar se eu concordo ou não que existiam sociedades hierarquizadas na calha do Amazonas e no Xingu, vou responder que sim. Só que, justamente, no caso xinguano, o que nós estamos dizendo é o seguinte: “Vejam que curioso, nós não estamos na várzea do Amazonas, não estamos em solos aluviais — ou seja, numa área onde se supõe que houvesse uma riqueza ambiental capaz de permitir o processo de complexificação —, e assim mesmo temos hierarquia, hereditariedade, distinção entre ‘nobres’ e ‘não nobres’, acesso diferencial a bens etc. Isso é interessante!”

Os modelos materialistas supõem ou uma mudança material que leva ao crescimento demográfico, ou então um crescimento demográfico que leva a uma revolução tecnológica. Se há mais gente, você tem que produzir mais alimentos, tem que administrar mais pessoas, com instrumentos mais complexos, tem que ter controles, chefes, até chegar ao Estado. Esse é um modelo muito simples. O que nós estamos dizendo, sobretudo o que Michael está sugerindo há algum tempo, é

que isso de que estamos falando — princípio hierárquico, formação de sistemas regionais integrados, troca, sistemas pluriétnicos e multilíngües —, nós vamos encontrar nas Antilhas na época da conquista, vamos encontrar no Xingu a partir do século IX, e vamos encontrar no Alto Rio Negro. Em todas essas áreas, estão envolvidos povos de língua arawak. Como explicar isso? Bem, antes de ocorrer a dispersão, deve ter ocorrido uma mudança na gramática cultural dessa população. Esses caras provavelmente estavam na Amazônia central, e três mil anos atrás começaram a se dispersar — é o que sabemos — para o norte e para o sul. Mas já ali, três mil anos atrás, eles tinham um modelo hierárquico na cabeça. E não venha me dizer que havia uma superdensidade demográfica na calha do Amazonas três mil anos atrás, ou que houve uma revolução tecnológica, porque nada indica que tenha havido. O que nós estamos dizendo é: “Vejam, temos aqui um exemplo em que os determinantes materiais não explicam univocamente a cultura.” Então, temos que começar a pensar os processos de complexificação de outra forma. E aí se juntam uma história profunda, que só a arqueologia pode nos trazer, e o modelo etnográfico. Acho que isso tem consequências teóricas importantes.

Qual é seu projeto atual?

Este semestre estou dando um curso com dois colegas, Madu Gaspar, arqueóloga que trabalha com sambaquis no litoral fluminense, e Ricardo Ventura Santos, bioantropólogo que trabalha com saúde e demografia indígena. Começamos a conversar e resolvemos montar um projeto interdisciplinar de lingüística, arqueologia, antropologia social e bioantropologia, para tentar pensar o que chamamos de processos de complexificação e simplificação na Amazônia. Estamos tentando tornar comensuráveis as diferentes linguagens disciplinares para pensar os processos socioculturais no longo prazo. Acho que quando se usa a palavra complexo, esse uso é muito diferente nas diferentes disciplinas. Eu me inspiro, por exemplo, no livro *From complexity to simplicity*, de Ian Stewart, um matemático, e Jack Cohen, um biólogo. Esse livro desenvolve a idéia de que, quando você tem situações caótico-complexas, no sentido da física, você busca simplificações que produzem o colapso do caos. O Estado é, nesse sentido, uma simplificação, e não uma complexificação. O Estado é alguma coisa que aparece quando, numa sociedade cujas interações tendem ao caos, você precisa criar um dispositivo que simplifique, que dê um princípio de ordenamento. Isso não diz respeito apenas ao Estado: a divisão em metades ou os clãs, por exemplo, também são mecanismos de simplificação no sentido em que estou usando a palavra aqui. Essas questões de complexidade e simplicidade devem ser analisadas com muito cuidado, justamente para evitar o seu viés ideológico, que é muito perigoso para as populações minoritárias.

Descobertas, na ciência e na história

Você já assistiu à descoberta de um objeto extraordinário no Xingu?

Pois é, isso não se encontra no Brasil. Você pode encontrar alguma coisa extraordinária em certos locais na Amazônia, pode encontrar uma cerâmica inteira tupi-guarani, maravilhosa, no litoral. Mas globalmente — e daí a dificuldade da arqueologia em criar na população brasileira a imagem da descoberta — você não vai encontrar tesouros. Participei, por exemplo, de um trabalho de reconstituição de estradas que ligavam três grandes aldeias pré-históricas. Isso foi feito utilizando um GPS, um aparelho de sensoriamento geográfico por satélite, de precisão submétrica, ou seja, que consegue ser preciso em unidades menores que um metro; um aparelho caríssimo, que a Universidade da Flórida forneceu. Esse trabalho também só se tornou possível porque, com o avanço das roças, foi desmatada uma área que já estava reflorestada, e surgiram montículos contínuos, que são as bordas das estradas. São montículos de terra que têm 20, 30cm de altura e que não causam nenhum espanto.



Amazônia

*Foto do acervo particular do pesquisador Eduardo Neves

Como é que você sabe que aquilo era a borda de uma estrada?

Porque já se tinha todo o mapeamento das aldeias, com as estradas saindo claramente delas. Aliás, nós não víamos as estradas, quem fez esse trabalho de nos mostrar onde elas estavam foram os índios, porque nós ficávamos todos atrapalhados olhando o mapa em vez da terra. Mas nós botávamos o GPS nas costas de um deles e seguíamos. Depois de andar um tempo no meio daquele mato, alguém dizia: “Pôxa, essa estrada não acaba nunca mais! Amanhã a gente continua.” Voltávamos, baixávamos o material do GPS no computador e jogávamos sobre a imagem do satélite. Eu me lembro quando Mike me chamou e disse: “Olha esse negócio aqui, que loucura! A estrada é totalmente retilínea e tem cinco quilômetros de extensão!”

Isso não é uma descoberta!?

É uma descoberta que é produto de um processo científico. Não é como entrar numa gruta e encontrar o tesouro ou a arca perdida com o Santo Graal. É um cuidadoso trabalho diário de mapeamento, sob o sol quente, com mosquitos em cima mordendo, com a sua perna cortando no sapé. É um trabalho de formiga. Ciência tem muito disso. O *glamour* fica para outra fase. Depois que você descobre uma coisa como essa, vem a Globo fazer entrevista, você aparece no *Jornal Nacional*, no *Fantástico* etc. Mas é preciso dizer que, nessa história, eu sou mero coadjuvante. O mérito é o do Mike.

No Alto Xingu, outra coisa que se pode encontrar é uma valeta enorme no meio do mato. Se você não souber que aquilo é interessante, vai achar que é apenas um buraco. Mas aquilo é um fosso defensivo, e se você começar a andar por ali, poderá seguir por mais de dois quilômetros. Quando as pessoas dizem que não existe nada monumental na Amazônia, é sempre bom pensar qual a quantidade de terra que os caras

tiraram, sem instrumentos de metal, para fazer um fosso como aquele. Como diz o Mike, “se juntar tudo, é capaz de dar uma pirâmide”!

Você tem um livrinho intitulado Os índios antes do Brasil. É o contrário do que a escola ensina, quando fala em descoberta do Brasil?

Acho que temos realmente, e em particular a escola, que refletir sobre essa idéia da descoberta do Brasil. Em primeiro lugar, porque parece que o Brasil já estava formado, quando o Brasil é um processo histórico que vai se desenvolver a partir de 1500 até chegar a um momento de consolidação. O Brasil não existe antes de 1500 — é uma coisa óbvia, mas costuma-se esquecer. A palavra descoberta também é ruim porque, quando alguém descobre alguma coisa, imagina-se que essa coisa pertença ao mundo natural. Como dizer então que populações humanas são descobertas? A não ser que elas não tivessem consciência. Este continente era totalmente ocupado por várias populações autóctones que falavam línguas e tinham culturas diversas, e que estavam aqui havia vários milênios. A idéia da descoberta é uma idéia que tende a naturalizar essas populações, que tende a tratá-las como um rio, como uma montanha, como uma mina de ouro. Evidentemente, não é à toa que a palavra é usada. Ela é usada porque houve um processo de conquista no qual o conquistador objetificou essas populações, cometeu violências contra elas. A palavra descoberta expressa um partido político claro. Daí por que é importante a sociedade brasileira começar a fazer a crítica dessa noção. As palavras muitas vezes parecem inócuas — que diferença faz, afinal de contas, usar descoberta ou não? Mas se pensarmos bem, a palavra pode ser um ponto de partida para refletirmos sobre o que foi o processo histórico e político da colonização do Brasil.

Amazônia

**Foto do acervo particular do pesquisador Eduardo Neves*





O sambaqui e os sambaqueiros

Da arqueologia à antropologia à arqueologia

Com **Madu Gaspar**

Entrevista concedida a Helena Bomeny e Marisa Schincariol de Mello.

Rio de Janeiro, 12 de Julho de 2005

Madu Gaspar é arqueóloga do Museu Nacional/UFRJ, com doutorado em arqueologia pela USP e pós-doutorado pela Universidade do Arizona. Autora, entre outros, de *Sambaqui: arqueologia do litoral brasileiro* (Rio de Janeiro, Jorge Zahar Ed., 2000) e *A arte rupestre no Brasil*. (Rio de Janeiro, Jorge Zahar Ed., 2003)

Como você descobriu a arqueologia e o que tem sido essa aventura para você?

Descobri há muito tempo. Estava fazendo o científico, área biomédica, porque queria estudar medicina, mas estava completamente inadaptada, me transformando numa péssima aluna — nunca me senti tão desconfortável na minha vida. Lembro que na época saiu nas bancas de jornais um fascículo sobre o Egito, comecei a ficar fascinada com aquilo, até que um dia eu disse: vou ser arqueóloga. Pronunciei isso. Até virar arqueóloga mesmo, foi uma longa trajetória. Primeiro, tomei a decisão de sair da área biomédica e fui para a área de humanas. Comecei a me sentir mais à vontade: aqui é a minha praia, estou interagindo com o que estão me ensinando, com os professores. O que eles faziam, o que eles pesquisavam, as histórias que contavam começaram a me interessar. Provavelmente por influência do Charles Pessanha, que era meu professor, fui fazer ciências sociais na UFF. Era um momento superinteressante da universidade, uma época de muita festa, de muita dança. Comecei a ficar cada vez mais à vontade e passei a concentrar os créditos em antropologia. Fiquei muito interessada em antropologia das religiões. Quando estava acabando a faculdade, surgiu a oportunidade de ser estagiária em arqueologia no Museu Nacional. Demorei muito tempo para criar uma ponte entre o que eu fazia no Museu enquanto estagiária, lavando pedra, colocando número em peça, com as coisas que eu tinha aprendido na antropologia, especialmente na antropologia das religiões.

Afinal decidi fazer o mestrado em antropologia no Museu Nacional. Minha idéia era trabalhar na área indígena, mas aos poucos isso foi ficando distante da minha prática, porque fui me encaminhando para outras questões. Escolhi como orientador Gilberto Velho, que trabalha com antropologia urbana e tinha feito uma tese importante sobre Copacabana. Ao mesmo tempo, me coloquei como assistente de pesquisa de uma aluna do doutorado, Vanessa Lea, que trabalhava com a área indígena. Eu achava que, antes de fazer uma opção, devia passar um tempo numa aldeia, ver como era aquilo na prática; na verdade, eu achava que devia ter uma idéia dos vários domínios da antropologia. Resolvi então ir para campo

*Ao lado
Sítio Arqueológico Jabuticabeira II
Santa Catarina
*Foto do acervo particular da
Pesquisadora Madu Gaspar*



com a Vanessa, mas acontece que na época os militares ainda controlavam a burocracia, e era uma dificuldade obter autorização para ir ao Xingu. Demorou tanto a minha autorização que, quando chegou, minha pesquisa de campo em antropologia urbana já tinha avançado muito. Em vez de eleger a área indígena como área de especialização, a passagem pela aldeia ficou mais como uma experiência para a minha formação. Também achei muito complicado o trabalho de campo, porque eu era assistente de uma pesquisa que já estava em andamento, havia muitas regras de conduta a seguir e mais uma vez não me adaptei. Acabei me dedicando totalmente ao estudo de antropologia urbana e fiz uma tese sobre garotas de programa em Copacabana.¹

Por conta da abordagem que fiz na minha tese, aí sim, comecei a delinear um caminho entre a antropologia e a arqueologia: trabalhei muito com identidade social, e por aí fez-se a luz. Comecei a reler Marcel Mauss, com o conceito de individualidade coletiva, de grupo social, comecei a construir essas noções, e isso me deu a possibilidade de estabelecer uma ligação entre a antropologia e os estudos de arqueologia que eu vinha fazendo havia algum tempo. Na realidade, a arqueologia no Brasil na época — e isso durou até 1990 — era extremamente técnica e descritiva. Tanto é que não havia sequer livros. O que havia eram textos para consulta. Fiquei pensando: quem sabe eu não posso dar uma contribuição juntando antropologia e arqueologia? Nesse momento, aconteceu uma mudança no Museu Nacional. Um professor argentino chamado Oswaldo Heredia, com forte formação em história, veio para o Brasil e começou um projeto de pesquisa para caracterizar o modo de vida das populações nativas costeiras.

Assim comecei a juntar as coisas, passo a passo.

Num determinado momento, quando eu já estava começando a fazer o doutorado, o professor Oswaldo Heredia faleceu. Rapidamente fui para uma posição de liderança no nosso grupo de pesquisa, porque, embora não fosse a mais velha, eu era a pessoa com mais titulação. Tive então que fazer uma opção. O professor Oswaldo Heredia tinha aberto dois campos de trabalho: um, com os primeiros caçadores que ocuparam o Brasil, no interior da Bahia, e outro com as populações do litoral. Pensei: ainda sou tão nova, não vou ter fôlego, no sentido de ter dinheiro, de mobilizar equipe, para desenvolver uma pesquisa no interior do Brasil. Já começava tendo que ter passagem de avião ou carro. E era um lugar com tão pouco conforto que às vezes levávamos parte significativa do tempo dedicado à pesquisa para sobreviver, viajar por estradas péssimas, acampar e dormir em barracas dois, três, 10, 15 dias. No final, você acabava exausta, e o tempo dedicado à produção de conhecimento, mesmo, era muito pequeno. Passei então a achar que essa não era uma boa opção. Outra coisa: estudando os primeiros caçadores, você constata que o registro arqueológico, ou seja, os objetos, os materiais que sobreviveram à passagem do tempo, são muito poucos e apresentam uma diversidade muito pequena. Pensei: vou ter ali só objetos feitos de pedra, quando nós sabemos que esses grupos já usavam cestaria, provavelmente trançados, muita madeira. Vou começar minha carreira juntando duas coisas complicadas, um lugar difícil e um registro arqueológico restrito?

Enquanto isso, na costa, havia os sambaquis. Todo o litoral do Rio de Janeiro deve ter sido ser ocupado pelos sambaqueiros. Hoje muitos sambaquis

foram destruídos, mas nós ainda temos sítios intactos em Magé, que fica perto do Rio, onde eu trabalho. Pensei: dá para ir a Magé e voltar no mesmo dia. Mais ainda, os locais de veraneio, como Búzios, Cabo Frio, Arraial do Cabo, estão cheios de sambaquis. Posso usar a rede hoteleira na baixa temporada e ficar muito tempo em campo; com isso, posso diminuir o desgaste da equipe e o meu. Eliminamos a aventura tipo Indiana Jones, e começamos a produzir conhecimento. Tomei a decisão: abri mão da Bahia e decidi concentrar a pesquisa no litoral do estado do Rio. Disse: é perto de casa, e a aventura vai estar no prazer de produzir conhecimento.

E o seu doutorado, afinal?

Fiz o meu doutorado na USP, com o professor Ulpiano Bezerra de Menezes, que tinha em casa uma biblioteca superatualizada, contendo especialmente trabalhos relacionados à chamada nova arqueologia. Graças a esse movimento, que surgiu nos países de língua inglesa na década de 1960, a arqueologia deu uma virada, deixou de se preocupar obsessivamente com a questão do tempo e começou a trabalhar com as questões de espaço, de padrão de comportamento etc. Foi então que se disse: ou a arqueologia é antropologia, ou não é nada. No Rio de Janeiro, não existe uma biblioteca especializada em arqueologia. Isso faz toda a diferença do mundo. Ulpiano formou uma geração de pesquisadores que aproveitou a sua biblioteca particular e foi influenciada pela sua visão crítica da arqueologia que estava sendo feita no Brasil nas décadas de 1980 e 1990.

É interessante ver isso, porque a arqueologia sempre foi uma disciplina das ciências humanas voltada para a questão do tempo, por definição do próprio objeto de estudo. E até 1950

não existia uma maneira razoavelmente precisa de obter datações, trabalhava-se sempre com datações relativas. No momento em que a física descobriu a possibilidade de datar materiais arqueológicos, a arqueologia em certo sentido ficou liberada para tratar de outras questões. Se eu perguntar a vocês quando aconteceu a Revolução de 30, vocês vão responder que em 1930, claro. Vocês já sabem disso. O arqueólogo não tem essa informação a priori, ela é um conhecimento a ser produzido. A partir de 1950, acumulou-se grande quantidade de informação nos países de língua inglesa, e a arqueologia ficou livre para abandonar o eixo vertical do tempo e começar a lidar com questões horizontais, pensar o espaço. Hoje, não me interessa saber só a data, me interessa saber se este sítio aqui, que é diferente daquele ali, é contemporâneo dele. Eu posso ter, por exemplo, um cemitério, um local de moradia, um local de pesca e caça, e esses espaços podem estar todos integrados. A idéia de estudar

o arranjo do registro arqueológico no espaço abre a possibilidade de entender um pouco mais o modo de vida do grupo em questão.

A própria definição da arqueologia mudou nesse momento, porque a arqueologia era sinônimo de pré-história, no sentido que era a disciplina que dava conta das civilizações antes da existência da escrita e dos documentos. A partir desse movimento, que foi chamado de nova arqueologia, começou-se a estudar até o momento atual. A arqueologia passou a ser a disciplina que estuda a cultura material. Hoje, por exemplo, está sendo feito na Universidade do Arizona um trabalho pioneiro, superimportante, de análise do lixo atual, partindo da idéia de que o discurso é muito diferente do comportamento. O recorte da arqueologia, no momento em que ela começa a fazer etnografia, para entender a dinâmica do espaço, ou estudar grupos atuais, é o estudo da cultura material.

○ sambaqui e os sambaqueiros

O que é o sambaqui?

O sambaqui é o sítio mais interessante da arqueologia brasileira, porque tem uma quantidade enorme de material e de informação. O sambaqui é um tipo de sítio arqueológico que se caracteriza por ser uma elevação. Em alguns lugares, como o Rio de Janeiro, os maiores sítios têm 6m de altura. É possível que existissem sítios ainda maiores, mas muitos foram destruídos, porque o Rio de Janeiro foi ocupado desde a época do descobrimento. Os prédios antigos, como o do Museu Nacional, por exemplo, foram construídos com as conchas dos sambaquis. Se aqui eles geralmente tinham 6m, em Santa Catarina há sítios que chegam a ter 30m de altura. E temos indícios de que deveriam ter uma altura muito maior. Geralmente, eles contêm restos de animais marítimos, como conchas de moluscos, ossos de peixe, e se destacam na paisagem, têm uma textura e uma composição distintas. Você vai andando e vê uma elevação de coloração bem clara, por causa das conchas: é um sambaqui.

Eles estão sempre perto do litoral?

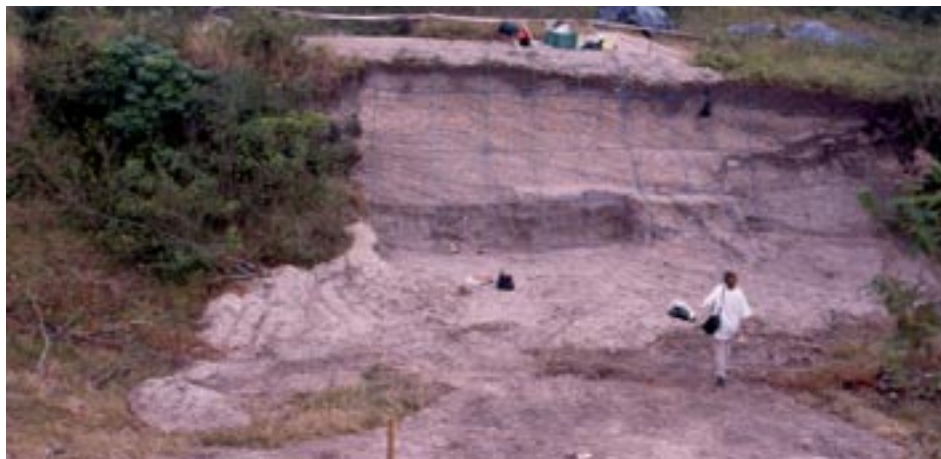
Estão na faixa litorânea. Eram feitos por um grupo que habitava a faixa litorânea e explorava recursos aquáticos, principalmente mar, lagoas, lagunas, rios. Perto do leito de alguns rios, é possível encontrar sítios mais distantes do litoral.

É difícil fazer a datação de um sambaqui?

Não, é superfácil datar sambaqui, porque toda vez que você tem material orgânico, você pode datar. E o sambaqui tem ossos humanos, tem



Sítio Arqueológico Jaboticabeira II
Santa Catarina
*Foto do acervo particular da
Pesquisadora Madu Gaspar



Sítio Arqueológico Jabuticabeira II
Santa Catarina
*Foto do acervo particular da Pesquisadora Madu Gaspar

carvão, tem restos de cestaria. As datas mais antigas para o Rio de Janeiro estão por volta de 7 mil, 6 mil anos. Existem algumas datações isoladas para o Brasil, de 9 mil anos, que precisam ser confirmadas.

A faixa litorânea talvez seja o ambiente mais dinâmico da Terra, porque está sujeita às oscilações marinhas. O tempo todo, por exemplo, estamos vendo nos jornais que a terra está esquentando. Se as calotas derretem, aumenta a quantidade de água e a terra é inundada. Isso altera a paisagem litorânea. Sabemos que há 7 mil anos o litoral brasileiro era ocupado por um grupo que se especializou na exploração de recursos aquáticos, e hoje, quando os pesquisadores da USP estão confirmando datações de 9 mil anos um pouco mais para dentro do território, surge uma hipótese de pesquisa que precisa ser trabalhada: esses sítios mais antigos poderiam corresponder a um momento em que o mar estava mais elevado, a planície estava preenchida com água, e portanto esses sambaquis não seriam tão interioranos assim.

Como, a partir dos sambaquis, é possível obter informações sobre o modo de vida dos sambaqueiros?

O espaço é estruturador das relações sociais. Se isso é verdade para o presente, também era para o passado. Há várias maneiras de tirar informação do registro arqueológico, e uma delas é a ordenação do espaço. Por exemplo, ninguém pode morar num lugar e gastar 24 horas para chegar ao seu local de trabalho. Se nós voltarmos isso para o início da ocupação do Brasil, vamos poder dizer que ninguém morava longe dos seus recursos básicos, fundamentais. Ninguém ia andar uma grande distância para beber água, porque quando voltasse já estaria com sede. Os recursos básicos, fundamentais, tinham que estar no entorno do local de moradia. Se eu estudo o entorno, posso caracterizar aquele modo de vida. Por que eu digo que os sambaqueiros eram pescadores-coletores? Porque os sítios estão sempre perto de grandes corpos d'água. Eles não estavam caçando na serra. Podiam até caçar eventualmente, mas a área de captação de recursos estava no entorno do sítio. A implantação dos sítios na paisagem fornece informações sobre a economia.

Se nós observamos os sambaquis, vemos que eles estão sempre muito próximos. De um sítio eu vejo o outro — vejo no presente, mas via também no passado. Eu tenho então duas opções: ou aqueles moradores estavam brigando,

ou estavam cooperando para explorar os recursos da área. Em certo sentido, a implantação ambiental informa sobre os recursos que estavam sendo explorados, e a proximidade ou a distância entre os sítios pode fornecer informações sobre as relações sociais entre os seus moradores. Se eles estavam compartilhando a mesma área de captação de recursos, muito provavelmente estavam cooperando através de relações de sociabilidade. Dessa forma, o arranjo espacial pode me informar sobre as relações sociais.

O ambiente, então, é determinante?

Não é isso. Não estou dizendo que o ambiente determina qualquer tipo de comportamento, mas que informa. Nenhum grupo, nenhuma cultura, está solta no espaço. A idéia é que quando um grupo se estabelece num determinado espaço, há uma escolha. Porque um grupo desenvolveu em algum lugar um modo de vida voltado para a exploração de recursos aquáticos, ele tende a escolher locais com amplos corpos d'água e especialmente locais piscosos. Por isso é que nas barras de lagoa, nos deltas, você encontra uma grande concentração de sítios. É interessante a idéia de escolha, porque em geral se acredita que os grupos pré-históricos estavam sempre mortos de fome, regidos pelo estômago. Eles moravam aqui num ambiente com muitos peixes, provavelmente muitas raízes, muitos frutos.

O que você encontra dentro de um sambaqui?

Você encontra uma grande quantidade de conchas, muito osso de peixe, mas o que chama a atenção, e o que parece ter organizado o projeto de construção de sambaquis, são ossos humanos. Dentro de todo sambaqui há enterramentos humanos. No passado

se acreditava que os sambaqueiros eram um grupo nômade, que tinha uma tecnologia tão rudimentar que não poderia se fixar num único local. Acreditava-se também que eram comedores de moluscos, tanto que o nome popular do sambaqui é concheiro. Mas quando você começa a olhar com cuidado, vê uma grande quantidade de ossos de peixe. Diferentemente do que os primeiros arqueólogos pensavam, portanto, o molusco nunca foi a base da dieta alimentar. Se foi comido, era um complemento. A pesca era a base da dieta, que provavelmente era complementada com recursos vegetais. Muito provavelmente os sambaqueiros estavam fazendo manejo, porque estavam ocupando a costa de maneira sedentária. Existem sítios em Santa Catarina que estiveram ativos durante 800 anos.

Como você pode saber isso?

É preciso coletar amostras de vários lugares do sítio, da base ao topo, e datar. Através de uma série de datações você estabelece por quanto tempo o sítio esteve ativo. Você pode, também, estudar um perfil e ver se há indício de abandono ou de ocupação contínua. Uma camada de areia sem material arqueológico pode indicar abandono do sítio.

Você interfere no sítio para fazer esse tipo de pesquisa?

Esse é um ponto superimportante, primeiro, porque o sítio arqueológico é um bem cultural não renovável. Essa é a angústia do arqueólogo, porque toda vez que ele faz uma intervenção, destrói. E todo pesquisador é escravo do seu tempo. Quando não existia o método de datação pelo Carbono 14, ninguém coletava carvão. Nós temos que ter cuidado para fazer a menor intervenção possível, e a partir dela

tirar o máximo de informações. Há ainda uma outra coisa: o sambaqui é muito grande. Você tem que entender a totalidade do sítio, porque ele não é um espaço homogêneo. Durante séculos os sambaquis foram explorados sistematicamente pelos produtores de cal para construir os prédios antigos. Só nos anos 1960, 1970, é que a legislação e a ação de vários pesquisadores coibiram a destruição dos sambaquis. Então, muitas vezes perfis foram expostos, ou então as estradas cortaram os sítios, porque toda a ocupação do Brasil esteve voltada para o litoral — Brasília é uma exceção, inaugura uma nova época. No litoral, se você vai fazer uma estrada, não vai fazer muito perto do mar, na areia. Vai fazer numa área seca, que é o lugar onde estavam os sambaquis. Concha é um excelente material de construção, e por isso esses sítios foram sistematicamente destruídos, para a indústria da cal, para a construção de estradas, ou para o turismo mesmo. Atualmente eu procuro trabalhar em sítios que foram parcialmente destruídos. Sempre que posso, escolho um sítio que já tem uma janela aberta. Quando tenho um sítio fechado, intacto, paro e penso muito. De saída também reúno um grande número de pesquisadores que possam obter informação da pequena intervenção que vou fazer.

Você hoje já vai para o sítio com muitas informações sobre aquela cultura?

Considerando que o arqueólogo destrói o seu objeto de estudo, e que o patrimônio arqueológico é um bem não-renovável, tenho que saber tudo antes, estudar sistematicamente. Tenho que ler tudo o que há, adotar uma perspectiva teórica, escolher uma abordagem, e construir uma hipótese que eu vou testar. Quando fui para Santa Catarina,

levei toda a minha experiência com o estudo dos sambaquis do Rio de Janeiro, que eram ao mesmo tempo local de moradia e cemitério. Achei que em Santa Catarina encontraria a mesma coisa, porque os sítios são semelhantes. Os pescadores-coletores que construíram os sítios do Rio de Janeiro e os de Santa Catarina realmente tinham semelhanças e compartilhavam algumas regras sociais — uma delas era construir sambaquis, que são algo construído, um artefato, semelhante ao Maracanã, semelhante às nossas igrejas. São marcos paisagísticos que passam uma mensagem constante. Mas, ao mesmo tempo, há muitas diferenças entre os sítios do Rio de Janeiro e os de Santa Catarina.

Havia então um propósito na construção dos sambaquis?

Certamente. Um propósito que estava relacionado à domesticação de uma paisagem e à guarda de relíquias ligadas aos mortos — porque o sambaqui era o destino dos mortos. Durante muito tempo fez-se uma confusão, porque também existem concheiros naturais: uma concha nasce, cresce e morre, e com a replicação desse ciclo durante séculos criam-se depósitos de carapaças de molusco. Mas nos sambaquis, havia a intenção de construir um marco paisagístico com visibilidade, perto do mar, da laguna, da lagoa, e num lugar seco. Os mortos eram depositados ali quase sem cova, fazia-se só uma pequena depressão, e faziam-se fogueiras. Eles elevavam os mortos, e com isso construíam um marco paisagístico marcado por referências emocionais. Imagino qual devia ser o impacto da perda de uma pessoa nessa sociedade, em que quase todos tinham uma relação pessoal, em que a densidade demográfica era muito mais baixa que a nossa. Nada é acidental no sambaqui. Ali estão

os mortos. Eles ofereciam comida, oferendas mortuárias, e por isso nós encontramos restos. Isso é comum em vários grupos nativos, oferecer grande quantidade de comida, e da melhor qualidade, para o morto seguir sua viagem.

Os sambaquis, então, não são restos de cidades, são marcos de cidades.

Realmente, a arqueologia brasileira considerava que o sambaqui era um local de moradia. Haveria então uma associação entre o espaço destinado aos mortos e o lugar dos vivos. Hoje em dia eu não tenho mais essa certeza — por isso é fantástico fazer arqueologia: você vai construindo hipóteses e depois vai desmontando e construindo outras. Por que eu tinha considerado que o sambaqui era um local de moradia? Porque tinha achado que os restos orgânicos eram comida de vivos, tinha visto várias marcas de estacas e tinha achado que eram pisos de habitação, tinha encontrado objetos, artefatos descartados. Isso faz sentido para o Rio de Janeiro. Mas em Santa Catarina, alguns sítios, especialmente os grandes, eram exclusivamente cemitérios. Não há nada neles que não esteja associado aos mortos. Cada corpo era contornado por uma cerca, e cada conjunto era cercado também. Eles tinham uma arquitetura funerária.

Estamos falando de uma certa obsessão em cuidar dos mortos. Todo mundo sabe que o solo brasileiro é excessivamente ácido, e que, se você enterrar um corpo no solo, ele rapidamente vai entrar em decomposição. Os sambaqueiros colocavam os corpos num espaço cheio de conchas, e não acho que isso tenha sido acidental, porque, quando você altera o Ph do solo, cria um local que propicia a preservação. Todo mundo sabe, também, que se você enterrar um mamífero, os

animais roedores vão desenterrar. Por isso, os sambaqueiros fizeram cercas suficientemente fortes e profundas, para preservar os esqueletos. Você encontra os esqueletos perfeitamente articulados, e acho que essa era a intenção. Provavelmente esse costume estava associado ao culto dos ancestrais. Os mortos eram pessoas conhecidas, que controlavam aquela paisagem.

Hoje em dia os sambaquis são protegidos.

Existe uma legislação que protege os sambaquis, e ao mesmo tempo existe um número muito pequeno de profissionais que controla a ação das pessoas que têm interesse em destruí-los. O IPHAN é um órgão que a cada gestão de governo muda de nome, e isso já aponta para a sua fragilidade. Para controlar todo o território nacional, são cinco profissionais. Na verdade, o arqueólogo acaba sendo também responsável pela preservação, e cada pesquisador lida com essa responsabilidade de uma determinada maneira. Fiz a opção de trabalhar com a população local, mostrar a importância do patrimônio arqueológico. Vou para a rádio, dou palestras para professores e alunos, e essa é também a intenção da publicação dos meus dois livros:² mostrar que esse patrimônio é parte da nossa história, que o Brasil não foi “descoberto” pelos europeus, que quando os portugueses chegaram tiveram de aprender muitas coisas com os nativos. Havia todo um conhecimento já acumulado.

O Brasil tem um olhar para fora. Durante muito tempo nós olhamos de maneira forte para Portugal, para a França, e hoje em dia olhamos para os Estados Unidos. Acho que é superimportante voltar o olhar para dentro e para trás. Houve muita contribuição dos nativos, inclusive para a sobrevivência dos europeus, e

os povos de fora reconhecem o valor desse conhecimento. Foi na América do Sul que foram domesticados a mandioca, o milho.

Você tem interesse na Amazônia? Há pesquisas interessantes lá também?

Parte significativa da pesquisa arqueológica está concentrada nas regiões Sul e Sudeste. Nessas duas regiões já há um acúmulo de informações significativas. Nas regiões Norte e Nordeste, se pegarmos a costa, temos uma escavação na década de 1960 na Bahia, uma sondagem no litoral do Maranhão, duas escavações no litoral do Salgado, Pará, o trabalho da Anna Roosevelt na década de 1990... A pesquisa no litoral norte e nordeste é incipiente, mas a Amazônia é uma região fantástica. A cerâmica mais antiga das Américas, datada de 7 mil anos, está na Amazônia, num sambaqui. A Amazônia tem que ser olhada numa dimensão continental, pois é muito diversificada e foi palco de transformações sociais fundamentais, que começaram a ser gestadas 5 mil anos atrás. Essas transformações, ligadas a adensamento demográfico, domesticação de vegetais e aparecimento de grandes aldeias, produziram uma efervescência social que resultou numa explosão, por volta de 2 mil anos atrás, que teve repercussão em parte significativa da América do Sul. Foi então que começou a expansão tupi. Os Tupi têm origem na Amazônia e, por alguma razão, começaram então um processo de expansão e incorporação de novos territórios que teve reflexos no litoral. Tanto é assim que, quando os europeus invadiram o Brasil, os Tupi estavam na costa. A expansão tupi acabou por desestruturar a sociedade sambaqueira.

Quando os europeus chegaram, construíam-se aldeias, e já

não se faziam mais sambaquis. O colapso do modo de vida sambaqueiro está ligado a esse processo de expansão territorial dos Tupi. Há indícios de que os sambaqueiros eram uma sociedade pacífica, que entrou em contato com uma sociedade extremamente guerreira, em processo de expansão, que praticava o exocanibalismo. Os Tupi mexeram no grande bem dos sambaqueiros, que eram os mortos.

Optei por trabalhar com sambaquis, mas hoje em dia estou olhando também os sítios dos ceramistas, porque comecei a ver que existia uma proximidade em termos de espaço entre os sambaquis do Rio de Janeiro, as aldeias dos Tupi, e os sítios que provavelmente estão associados a grupos Macrogê. Se estavam tão próximos, e são grupos tão diferentes, temos aí relações interétnicas, com características muito claras. Os sambaqueiros eram uma sociedade que em certo sentido procurava uma estabilidade social, cultuando os antepassados, provavelmente fazendo um enorme esforço para replicar o seu modo de vida em um ambiente extremamente dinâmico, como é o ambiente litorâneo. Os Tupi estavam em processo de incorporação de territórios, incorporação do outro. A partir de 2 mil anos atrás houve uma mudança no panorama cultural, com mais contato entre grupos e culturas diferenciadas. Minha equipe está estudando as aldeias Tupi e Macrogê do Rio de Janeiro, para tentar entender como foi a desestruturação da sociedade sambaqueira, porque quando os europeus chegaram aqui, não havia mais sambaqueiros. O colapso já tinha acontecido antes e provavelmente está associado à expansão dos ceramistas, que tinham superioridade tecnológica e um projeto de expansão, de incorporação de territórios e do outro, do inimigo.

*Sítio Arqueológico Jabuticabeira II
Santa Catarina
*Foto do acervo particular da
Pesquisadora Madu Gaspar*



Em relação à Amazônia, tenho notícias de sambaquis no Baixo Amazonas, no Xingu e no Guaporé, mas ainda não existe um estudo sistemático. Mas esse é um tema que deve ser abordado em breve pela arqueologia. Espero estar viva para ver os resultados, porque acho que é uma questão fundamental, do maior interesse. No momento em que a arqueologia tiver reunido muita informação sobre a ocupação da costa, nós vamos poder entender como foi esse processo e saber, por exemplo, se os sítios estavam agrupados em comunidades: será que existiam comunidades regionais, já que nós temos sítios desde o Rio Grande do Sul até a Amazônia? Como era essa dinâmica? Não consigo achar que nenhuma coincidência dê conta do projeto de construção de sambaquis. Antigamente se dizia que os nativos tinham uma preguiça danada, moravam nos sítios e jogavam a comida para cima, o que acabava juntando lixo doméstico. Isso não faz sentido, subir 30 metros para depositar o lixo! Um projeto preguiçoso seria coletar o molusco na beira d'água, dar uma aferventada, deixar a casca ali, porque pesa, e levar só a comidinha. Esse seria um projeto movido pela preguiça e pelo estômago. Mas nós estamos falando de uma coisa completamente diferente, de uma ocupação simbólica do espaço, que envolvia os mortos. Isso ocorreu em toda a costa. É claro que devem ter existido especificidades regionais e temporais que precisam ser investigadas. Mas o projeto de construir montes com animais aquáticos e lá depositar os mortos fala de uma regra que atravessa toda a costa e vai além, até a América do Norte. É preciso estudar isso.



Os materiais falam!



Com **Leila Maria França e Eduardo Natalino dos Santos**

Entrevista concedida a Helena Bomeny e Marisa Schincariol de Mello.

São Paulo, 17 de Junho de 2005

Leila França é doutora em arqueologia pela Universidade de São Paulo (USP), com tese intitulada *O Monte das Águas-Queimadas: o Simbolismo das Pedras Verdes nas Oferendas do Templo Mayor de Tenochtitlan, México*. É pesquisadora do Centro de Estudos Mesoamericanos e Andinos (CEMA) da USP.

Eduardo Natalino é doutor em história pela USP, com tese sobre o calendário, a concepção de espaço e as narrativas sobre a origem do mundo elaborados pelos povos indígenas mesoamericanos. Autor do livro-didático *Cidades pré-hispânicas do México e da América Central* (São Paulo, Atual, 2004). É pesquisador do Centro de Estudos Mesoamericanos e Andinos (CEMA) da USP.

Na página anterior
máscara
Tumaco
Museo del Oro del Banco
de la República —Colômbia

Leila, como foi sua entrada na arqueologia?

Leila - Na verdade, minha opção inicial não era estudar arqueologia, era estudar tribos indígenas. Quando fui fazer o curso de história, no segundo ano percebi que devia ter feito antropologia, porque eu gostava da área indígena. Tenho indígena na família, uma bisavó era Bororo. Além disso, quando eu era criança meu pai viveu no México, cresci ouvindo os Mariachi, e acho que essas coisas vão influenciando. Desde a adolescência eu também tinha muito interesse pela América hispânica.

O contato com a arqueologia foi durante a graduação. Foi quando eu descobri que os materiais falam. Nós temos uma noção de história — e não vai aqui uma crítica aos historiadores — que é eurocêntrica. Nossa história com os indígenas tem mostrado que a história eurocêntrica não é a única, temos quebrado esse paradigma. Mas é muito forte a noção de que a história é escrita, e de que a escrita tem que ser a latina, que tem um sistema que nos parece mais inteligível. Durante os primeiros cursos de arqueologia que fiz, que nem eram de América, eram de Grécia e Roma, comecei a ficar fascinada por essa questão: como os materiais falam! É claro que falam entre aspas, porque nós é que temos que criar mecanismos para fazê-los falar. Ao longo desses anos de estudo comecei a ver que a história é muitas vezes escrita com uma intenção, a grande maioria das vezes é uma história das elites, baseada naquilo que foi escrito, e não na totalidade da vida. Só que a história dos materiais permeia a vida, é imanente à vida. Os materiais estão em toda parte e são veículos de comunicação poderosos. Ainda hoje isso é assim, tanto que ninguém veste o que veste sem passar uma mensagem. Para os estudiosos de cultura material, é bastante claro que o aspecto simbólico dos materiais é mais importante que o utilitário.

A comunicação estabelecida através de uma roupa, hoje, é realmente imediata. Mas como falam os materiais de tantos anos atrás, de culturas que não conhecemos?

Leila - A função desses materiais nas culturas antigas era maior ainda, justamente pelo fato de a letra não ser tão difundida, de o sistema de escrita ser circunscrito a uma camada sacerdotal. A função dos objetos nas sociedades antigas era primordial para a comunicação. E entendo que o desafio de tentar compreender o que eles falam é na verdade todo o trabalho da arqueologia. A arqueologia tem se desenvolvido em função de métodos para tentar fazer os objetos falarem. Se eu tomo a linguagem escrita, também aí tudo é uma questão de interpretação. Eu posso brigar com você, porque acho que o que um determinado documento



Cabeça antropomorfa
Centro de Veracruz (c. 600 d.C. – 900 d.C.)
Museo de Antropología de Xalapa – México

está dizendo é diferente do que você acha. Isso também é suscetível de acontecer: a linguagem escrita ter o seu significado, o seu sentido discutido, assim como a cultura material.

Há muitos métodos para se entender a cultura material, desde a função clara que um objeto pode revelar, passando pela questão da tecnologia, da matéria-prima, mas nós, arqueólogos, também trabalhamos com uma coisa chamada contexto. Hoje em dia se sabe que tudo que for escavado precisa ser registrado, fotografado, desenhado, porque é como se aquilo fosse um texto a ser lido, e cada objeto tem um significado dentro daquele grande código que é o texto. É claro que não se pode fazer um paralelo lingüístico tão estruturalista, mas é assim que se trabalha dentro das correntes arqueológicas atuais. Determinado vaso faz sentido, por exemplo, porque está ao lado de um indivíduo morto, que está voltado para o oeste, enterrado dentro de um templo. Junte-se a isso que, no caso da Mesoamérica, principalmente para as culturas tardias, nós temos documentos escritos, que são os códices; temos um sistema de escrita pictográfica, que já foi razoavelmente estudado; temos uma documentação escrita feita pelos clérigos e mesmo pelos índios alfabetizados — e muitos desses documentos têm uma estrutura indígena. Temos aí, portanto, um bom conjunto de fontes para tentar interpretar os materiais.

Mas é verdade também nem sempre isso acontece.

Se eu tomar a cultura Teotihuacan, por exemplo, dificilmente vou poder fazer um paralelo com alguma escritura. Vou poder pegar documentos posteriores, que dizem o que os mexicas pensavam de Teotihuacan. E vou trabalhar primordialmente com o contexto, que é constituído dos objetos individuais, do contexto de achado, e de tudo o que eu sei sobre aquela cultura, que vai me permitir estabelecer paralelos. Por exemplo, se o objeto for uma máscara: quantas máscaras existem para essa cultura, como elas são, quais as repetições, as regularidades. Há uma série de circunstâncias que, dentro do que nós chamamos de ciência arqueológica, e com a utilização do método adequado, vai me permitir colocar hipóteses de significado. Mas sempre vai haver o perigo de pré-julgamentos. Nós procuramos nos eximir deles, mas, como dizem os arqueólogos pós-processuais, nós somos acadêmicos do século XXI tentando compreender uma cultura de talvez mil anos passados, e isso vai sempre ser uma barreira imensa a ser transposta. Mas se nós olharmos para o começo do século XX, quando se imprimia a tudo as categorias ocidentais, podemos dizer que tivemos um grande avanço, com a ajuda da antropologia.

Voltando à sua formação: você fez a graduação em história? Com que tema você trabalhou na pós-graduação?

Leila - Fiz graduação em história e mestrado e doutorado em arqueologia, sempre na USP. Já na graduação comecei a fazer cursos de arqueologia e antropologia. Todos nós fomos influenciados pela professora Janice Theodoro, titular de história da América da USP, que dava um curso sobre colônia. Falar de colônia puxou o nosso interesse para o passado.

O tema da minha dissertação de mestrado foi a noção de valor nos objetos pré-monetários dos astecas, e o que resultou dessa noção de valor baseada no mito, na religião, após o encontro com os conquistadores e a introdução da moeda metálica. Os objetos tinham valor para os astecas porque eram míticos, religiosos, porque eram usados em contextos nobres; por isso eles eram eleitos como moedas. E eu concluí que antes da introdução da moeda metálica esse sistema já tinha ido abaixo. Quando os espanhóis chegaram, e os índios começaram a interagir com eles, a oferecer presentes e a receber em troca coisas como contas de vidro, todo o sistema que dava embasamento à noção de valor pré-hispânica ruiu. É engraçado, porque existem contextos funerários de índios logo no começo do período colonial em que aparece uma moeda perto do crânio, em lugar da pedrinha de jade que a pessoa deveria receber como substituto do coração. Eles entenderam que a moeda era valiosa e substituíram o jade pela moeda.

No doutorado, entrei mais na arqueologia, estudei coleções no Templo Mayor de Tenochtitlan, que era o centro político e religioso de Cem-Anahuac, o território dominados pelos astecas. Eles têm lá um total de 130 oferendas, e trabalhei com uma amostragem de 27, especificamente com os objetos de jade e pedras verdes, porque as pedras verdes em toda a Mesoamérica têm um simbolismo extremamente rico, mais que o ouro, e eu quis ver que caráter tinha esse simbolismo. Como no México central as pesquisas eram muito baseadas nos cronistas, faltava uma pesquisa arqueológica mesmo, que analisasse os materiais. Trabalhei com 7 mil objetos dessas oferendas, estudei todos os contextos e os objetos por tipos. Havia uma série de discursos e contextos em que eles eram mais empregados. Em geral, o jade é identificado com o inframundo, o mundo de baixo, o mundo dos mortos, o mundo feminino. A maior parte dos objetos representava o mundo aquático, o paraíso de Tlaloc, que é o Tlalocan. São símbolos de água, de fertilidade – para serem símbolos de fertilidade, eles têm que aparecer ao lado de elementos ígneos, como braseiros, imagens do deus do fogo etc., porque a dualidade fogo-água é a dualidade fundamental da filosofia mesoamericana: a vida é feita da união desses dois opostos. Quando o contexto é de fertilidade, portanto, você sempre encontra o jade ao lado de elementos ígneos, ou então encontra um objeto de jade pintado de vermelho, que seria uma metáfora do sangue, por sua vez considerado um elemento ígneo, que tem a energia mandada pelos deuses do mundo celestial.

O que é o Tlalocan? E o que é inframundo?

Leila - O Tlalocan é o paraíso de Tlaloc, que é a força, o raio, a chuva e o trovão personificados. É o lugar onde as pessoas que morrem de enfermidades provocadas pela umidade ou afogadas são chamadas por Tlaloc e vivem. Quando lemos cronistas importantes, vemos muitos paralelos do Tlalocan com o paraíso: no centro do mundo há elementos marinhos, os homens estão cantando, dançando, é o paraíso da felicidade. A idéia fundamental é que o Tlalocan está localizado no inframundo, e para entender o inframundo temos que lembrar que eles concebiam o mundo com três esferas, duas principais, e a superfície da terra separando-as. Uma dessas esferas contém os 13 pisos celestiais e a outra, os 9 pisos do inframundo. Há várias etapas por onde o morto vai passando na sua viagem inframundo.

O Tlalocan, portanto, é um paraíso que está dentro de uma esfera que mais parece um inferno...

Eduardo - O inframundo não é um inferno. O destino das almas após a morte não estava relacionado a valores morais, mas à forma de ocorrência da morte. Os que morriam por causas relacionadas a Tlaloc, isto é, por raios, por afogamento, por doenças que causavam bubões na pele, iam para o paraíso de Tlaloc. Os guerreiros que morriam na guerra, os comerciantes que morriam em viagens, as mulheres que morriam no parto – formas de mortes consideradas uma espécie de batalha – iam para os céus. O que importava era a forma de ocorrência da morte, e não se o sujeito tinha sido “bom” ou “mau” durante a vida.



Disco
Santa María (c. 1200 d.C. – 1400 d.C.)
Colección Ministerio de Relaciones Exteriores,
Comercio Internacional y Culto, República Argentina

Os códices coloniais, portas de entrada para os códices pré-hispânicos

E quanto à sua formação, Eduardo? Você também vem da história?

Eduardo — Venho, e continuo nela até hoje. Minha formação é de historiador: graduação, mestrado e doutorado no Departamento de História da USP. História e arqueologia são áreas que estão em permanente contato e que no fundo possuem os mesmos objetivos: entender as sociedades passadas e suas transformações ao longo do tempo.

Sabemos que você trabalhou no seu mestrado com a crônica espanhola na época da conquista. Você também se reportou aos códices indígenas? Poderia nos contar sobre esse seu trabalho?

Eduardo — Comecei a fazer o curso de história e, a partir daí, a estudar os cronistas religiosos espanhóis que estiveram na Nova Espanha no século XVI e escreveram sobre os povos indígenas. Descobri então que havia também cronistas indígenas, que tinham escrito textos alfabéticos. Comecei por aí. Não sabia ainda da existência dos códices pictográficos. No mestrado, fiz uma comparação entre as formas como os religiosos espanhóis e os indígenas tratavam os deuses e os relatos mesoamericanos que explicavam a origem do mundo. E foi uma feliz coincidência que, nessa época, tenha vindo dar um curso na USP, sobre os códices mexicanos, o professor Gordon Brotherston. Foi a partir desse curso que descobri que, além dos textos alfabéticos, havia essa documentação pictográfica. Nessa ocasião, incorporei ao meu trabalho um códice colonial, que tinha uma parte pictográfica, mas tinha também texto alfabético. Esses códices, produzidos num momento de transição, são portas de entrada importantes, porque é a partir daí que você entende grande parte dos elementos pictográficos. Existem pouquíssimos códices pré-hispânicos — são cerca de 12 ou 15 —, mas existem centenas de códices coloniais.

São muito diferentes os códices pré-hispânicos dos coloniais?

Eduardo — Em alguns casos sim, mas em outros não. Grande parte desses trabalhos coloniais foi dirigida pelos religiosos castelhanos, que trabalharam junto com os indígenas, mas segundo os interesses da religião católica. Por exemplo, a primeira seção do Códice Vaticano A é dedicada a apresentar o céu, o inframundo e um outro local de destino das almas. Mas aí você percebe claramente que ele trata desses três lugares porque essa é a pergunta do religioso castelhano. Ele

quer saber do céu, do inferno e do paraíso terrestre, porque esses são os principais locais relacionados à alma segundo a cosmografia cristã.

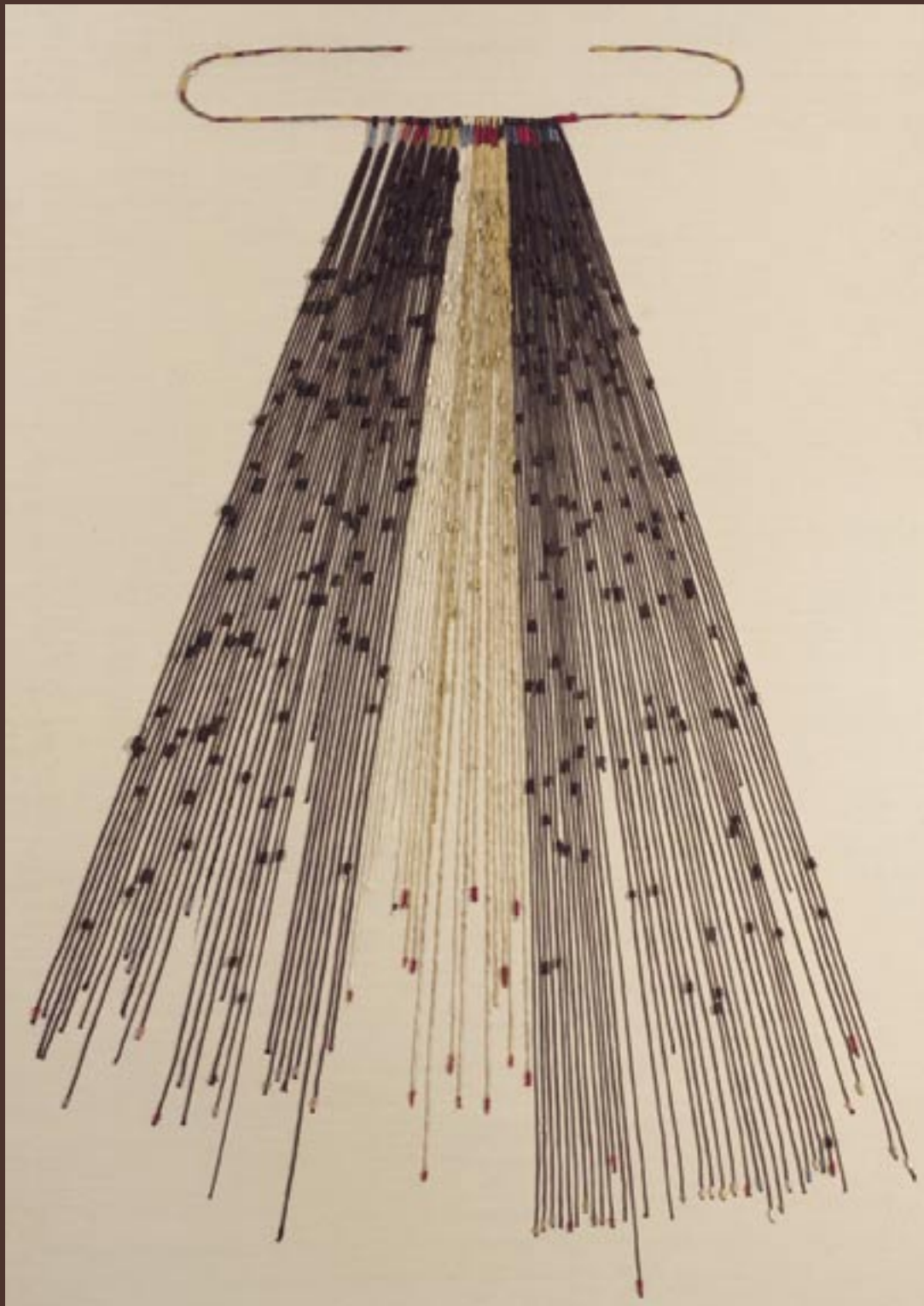
Isso não aparecia nos códices pré-hispânicos?

Eduardo — Aparecia também, mas em conjunto com uma série de outros elementos e conceitos. Já os religiosos faziam recortes na cultura local. Por exemplo, eles queriam saber do inferno, que a seu ver era o inframundo, mas não queriam saber de outras coisas que não tinham correspondentes na sua cultura. Muitas vezes os trabalhos dos religiosos não dão conta da complexidade das culturas mesoamericanas, mas servem para esclarecer determinados aspectos. Os códices coloniais são muito importantes, porque permitem que você entenda princípios básicos de funcionamento desse sistema de escrita, e aí você pode usar esses princípios básicos para entender os códices pré-hispânicos. Além disso, nem todos os códices coloniais foram direcionados pelos missionários. Muitos são códices coloniais, mas com formato, temática e estrutura pré-coloniais.

Como os especialistas conseguiram decifrar os sinais dos códices pré-hispânicos?

Eduardo — Acho que precisamos fazer uma diferenciação, porque na Mesoamérica existiam, basicamente, dois sistemas de escrita, que eram aparentados, mas que se transformaram ao longo do tempo em coisas muito diferentes: o sistema maia e o mixteco-nahua. O sistema maia se caracteriza por ter uma presença maior de glifos fonéticos, 70 a 80 %, enquanto 20 a 30% são elementos pictográficos, ideográficos. Por incrível que pareça, o sistema maia está menos sujeito a polêmica que o sistema mixteco-nahua. É que a decifração dos glifos fonéticos é mais ou menos consensual, já que eles remetem a sons de determinadas línguas maias. O que dá mais margem a polêmicas são os elementos ideográficos. No sistema mixteco-nahua, você tem 20 a 30% de glifos que têm valor fonético, e a grande maioria possui valores ideográficos e até, muitas vezes, pictóricos. É um sistema que, para nós, junta coisas que seriam diferentes: valores fonéticos, ideográficos e pictóricos. São universos separados na cultura ocidental. É difícil interpretar por isso, porque é preciso saber quando o elemento tem valor de pintura, ou quando ele tem valor fonético ou ideográfico.

Algumas coisas estão mais ou menos estabelecidas, sabe-se que os elementos do calendário eram lidos de determinada forma, e que eles funcionavam para organizar determinados tipos de livros. Havia, por exemplo, uma forma de representar a contagem dos anos pictograficamente, e



Quipu
Inca (c. 1430 d.C. – 1572 d.C.)
Museo del Banco Central
de la Reserva del Perú

nessa contagem dos anos se organizava uma história. Os nomes de lugares e de pessoas também possuíam glifos próprios. A interpretação desse tipo de coisa é mais ou menos consensual. Mas como se chegou a ela? A partir de informações coloniais, em grande parte. Não se pode negar que a porta de entrada foram os escritos coloniais. Na região de Oaxaca, de predominância mixteca, por exemplo,

houve um grande estudioso, Alfonso Caso, que fez estudos de códices coloniais, e a partir daí propôs interpretações e uma série de elementos que serviram para entender grande parte dos códices pré-hispânicos daquela região. Ou seja, é um trabalho de formiga, de comparação, de entender, por exemplo, os glifos de 500 nomes de lugares para procurar esses nomes nos códices.

Unidade e diversidade

Você publicou recentemente o livro Cidades pré-hispânicas do México e da América Central, I dentro da coleção A Vida no Tempo, da Editora Atual, destinada a dar apoio didático a estudantes do ensino médio. Por que escolheu a cidade como fio condutor do seu livro?

Eduardo - Essa escolha foi motivada pelo caráter da coleção, que tem como princípio básico reunir livros que, além do texto, trabalhem com cultura material e com iconografia para, a partir desse universo material e de fontes visuais, tentar propor exercícios de análise histórica aos professores e alunos. Na verdade, não houve uma grande razão para eu ter escolhido o tema cidades. Há uma coisa interessante na história e na arqueologia, que é o fato de você poder pegar qualquer recorte ou tema de uma sociedade para falar dela como um todo. O arqueólogo e o historiador podem tratar das cidades ou das oferendas, mas seu objetivo será sempre tentar falar das sociedades, de suas transformações, de suas características. O México e os países que ocupam a região que foi a Mesoamérica têm hoje milhares de sítios arqueológicos. Há um material abundante para se trabalhar. Por isso as cidades pré-hispânicas são um lugar privilegiado para se falar de relações sociais, de poder, de formas de vida. E há uma coisa que é muito importante: é difícil estudar a Mesoamérica pela arqueologia sem levar em conta as fontes históricas, e é difícil estudar as fontes históricas mesoamericanas sem levar em conta o que os arqueólogos estão fazendo. Nós estamos ligados, inevitavelmente.

No caso desse livro, dirigido a um público mais geral, o grande desafio era apresentar as diferenças daquelas sociedades em relação a nós com uma linguagem relativamente simples. Sempre que começamos a estudar a história ou a arqueologia de um determinado grupo indígena – mesoamericano, brasileiro – nos damos conta de que tudo era muito diferente em relação ao nosso mundo ocidental moderno. Por exemplo, determinadas práticas, que nós acharíamos que estão desvinculadas do universo que chamamos de religioso e político, como o jogo de bola, serviam como rituais e atos públicos que celebravam o domínio de um grupo sobre outro, de uma cidade sobre outra. Quando falamos do jogo de bola, estamos falando de uma prática mesoamericana que durou 1.500 anos, pelo menos, e que foi adotada por diversos grupos em diferentes momentos da sua história. Por isso é difícil falar de uma regra única, de um jogo único. Parece que alguns desses jogos tinham a função de fazer cumprir publicamente o destino de guerreiros que já estavam presos e iam ser

sacrificados, enquanto outros jogos teriam outras funções. Por isso também é difícil dizer, de forma geral, se quem ganhava era sacrificado ou quem perdia era sacrificado.

Minha idéia, portanto, ao tratar do jogo de bola, foi mostrar suas ligações com o universo simbólico, o universo religioso e político. Mostrar que o jogo não era um esporte apenas, como nós comumente acreditamos hoje, era uma atividade que estava relacionada a todas essas outras dimensões da vida mexica e mesoamericana.

Você acabou de dizer que o jogo de bola não era um jogo único, foi adotado por grupos diferentes em diferentes momentos. Como a arqueologia trabalha a questão da unidade-diversidade?

Eduardo — Esse é um grande desafio, hoje, porque durante muito tempo nós falamos do indígena como unidade. Era e ainda é muito comum encontrar raciocínios do tipo “a visão de mundo indígena é assim ou assado”. Acho que estamos num momento em que é importante mostrar para as pessoas que há uma diversidade muito grande e que essa diversidade não exclui elementos de unidade. As duas coisas estão juntas. Fazendo uma comparação bastante genérica, podemos hoje falar de uma civilização ocidental, mas sabemos que a diferença entre um gaúcho argentino e um homem de negócios europeu é enorme. No tocante à América indígena, há estudiosos que mostram a existência de relações ou paralelos culturais entre as diferentes regiões. Mas fazem isso após estudar profundamente as diferenças. E são poucos os que conseguem fazê-lo. A maioria dos estudos que generalizam sobre a América indígena são mal



Vaso de bojo duplo
Verú - Gallinazo (c. 1220 a.C. - 1470 d.C.)
Museo Arqueológico Rafael Larco Herrera Perú



Vaso de gargalo
Chimu (c. 900 d.C. – 170 d.C.)
Museo de Arqueología e Etnología / USP – Brasil

feitos, porque fazer bem exige uma erudição imensa. Nós temos um professor que é uma referência muito importante para esse tipo de trabalho, que é Gordon Brotherston, autor de várias publicações. Ele está estudando a América indígena há 40 anos e hoje faz comparações dos pueblos do sul dos Estados Unidos com a Mesoamérica, com os Andes, com os povos da Amazônia, mostrando, de maneira embasada, que há elementos comuns na cosmogonia desses povos, por exemplo. Quanto a mim, acredito que há elementos de unidade entre todos os povos indígenas, não necessariamente ao longo de toda a história ou entre todas as partes do continente. Mas talvez eu me encante mais com as diferenças, com a diversidade, e acredite que seja a hora de conhecermos essas particularidades para aprendermos a respeitar as diferenças culturais. As duas propostas – entender as particularidades e os elementos compartilhados – não são excludentes.

Leila - A cosmovisão indígena, por exemplo, tem suas identidades locais e temporais, mas tem em comum a idéia de dualidade. O motor que rege a vida do indígena é a questão da dualidade.

Eduardo – Não concordo totalmente que essa questão da dualidade seja uma coisa tão forte e tão espalhada na América indígena, ou mesmo na Mesoamérica. Esse é um ponto em que eu e Leila temos uma divergência. Acredito que um conceito muito mais forte na cosmogonia indígena americana, por exemplo, é a idéia de que o mundo passou anteriormente por várias idades, humanidades ou sóis. Isso é uma coisa que você vai encontrar de alguma forma entre

os indígenas da Amazônia, dos Andes, da Mesoamérica – a idéia de que a humanidade atual e o mundo atual não são os primeiros, mas passaram por várias idades ou eras anteriores. Não conheço em profundidade a questão da dualidade. Sei que nos Andes ela é muito forte, acredito que mais forte do que na Mesoamérica, mas essa é uma questão polêmica.

Leila - Na Amazônia, por exemplo, você pode encontrar uma urna funerária, que contém um morto, mas que apresenta uma figura de mulher grávida – Eduardo Neves estudou isso. É a questão da dualidade, que dá dinâmica à vida.

O que autoriza um arqueólogo a dizer que está diante de uma peça importante, que traduz tais e tais aspectos? É o fato de já ter encontrado outra peça semelhante em algum outro lugar?

Leila - O trabalho de interpretação arqueológica é lento, e para fazê-lo você não vai recorrer nem a uma, nem a duas, e sim a muitas peças. Ou então vai comparar objetos diferentes que apresentam iconografia parecida. Ou vai comparar a arquitetura. A arquitetura é supersignificativa na Mesoamérica. Mas a arqueologia do objeto não é mais vista sem o contexto. Hoje em dia, você falar só do objeto limita. O contexto, hoje em dia, é o que mais autoriza a interpretação. No caso da Mesoamérica, quando existem outras fontes, é melhor ainda.

A interpretação dos objetos arqueológicos encontrados no Brasil deve ser mais difícil de fazer, em comparação com a monumentalidade dos restos materiais encontrados no México e na Guatemala, não?

Leila - Se é verdade que podem ter existido cacicados na Amazônia, já teríamos sociedades estratificadas, e a distância não seria tão grande. Há toda uma questão de disponibilidade de materiais. Mas precisamos deixar de lado esse julgamento de valor, esse preciosismo da arqueologia monumental, porque se os nossos antepassados não chegaram a esse momento, foi porque para eles não havia necessidade.

Eduardo - Talvez eles tivessem encontrado formas de convívio político e social muito mais interessantes, que não necessitavam de hierarquizações e de separações do espaço social tão demarcadas. É importante ressaltar que a arquitetura monumental está muito relacionada a sociedades hierarquizadas, à dominação, e muitas vezes até à própria escravidão.

Leila - A arquitetura monumental é normalmente um traço característico de sociedades estatais, apesar de sempre se poder encontrar exceções. É possível ver arquitetura

monumental em sociedades em que ainda não está configurado um Estado, ou vice-versa.

Eduardo — Há também as sociedades indígenas que conheciam, mas não praticavam a arquitetura monumental, não queriam o modelo de sociedade que produzia aquela arquitetura. É o caso, por exemplo, das sociedades indígenas da Amazônia peruana, que os incas sempre tentaram conquistar e não conseguiram e que, portanto, associavam os povos andinos e sua arquitetura monumental a sociedades dominadoras. Isso também nos ajuda a romper com uma visão evolucionista, isto é, de que os povos da Mesoamérica e dos Andes eram mais avançados do que os povos indígenas da região do Brasil.

Leila - Na verdade, eu não excludo totalmente o evolucionismo, no seguinte sentido: se houver necessidade, ao longo do tempo, uma sociedade pode vir a desenvolver uma agricultura mais intensiva e um sistema mais complexo de poder.

O que caracteriza a periodização adotada para a Mesoamérica, dividida nos períodos pré-clássico, clássico e pós-clássico?

Eduardo - Essa divisão, na verdade, partiu da arqueologia dos sítios maias. O período clássico é aquele no qual surgiram os grandes centros maias e em que houve produção de estelas. Quando as estelas deixam de ser produzidas, termina o período clássico. É uma divisão que hoje está tão consagrada que é difícil não utilizá-la. Mas é também uma divisão que, a meu ver, carrega um pouco de preconceito, porque quando você estabelece que um período é clássico, ele passa a ser o período de ouro, e o que veio antes é uma espécie de preparação e o que veio depois é uma espécie de declínio.

Leila - É um preconceito baseado na noção estética dos arqueólogos, que elegeram como clássico o que consideravam mais sofisticado.

Eduardo - E há também o preconceito da escrita. É clássico também porque aparece a escrita, nas estelas maias. É muito difícil fugir a essas classificações. Alguns arqueólogos falam de horizontes culturais: horizonte olmeca, horizonte teotihuacano, horizonte nahua, tolteca.

Leila - Em arqueologia, a periodização clássico, pré-clássico e pós-clássico é usada basicamente para os maias, porque para as outras regiões da Mesoamérica há cronologias locais. Por exemplo, para os astecas, você utiliza a periodização de Teotihuacan, que começa muito antes do período clássico. Dentro do pré-clássico, você assiste à ascensão de Monte Alban, onde já há Estado, pirâmides e tudo mais. Depois você vai chegar ao período clássico, em que as sociedades maias se desenvolvem, mas o sinal disso não são só as pirâmides, porque há pirâmides muito antes e muito depois. Aí vem o colapso das civilizações maias, que é o momento em que os arqueólogos vêem que as estelas começam a silenciar. Mas você ainda vai assistir a um reflorescimento das cidades maias no Yucatan, e aí já é o pós-clássico, onde se diz que há elementos mexicanos. Ou seja, pirâmide e escrita existiram antes e continuaram a existir depois do período clássico. A periodização é mais usada para os maias, e para fins didáticos.

Eduardo - É interessante notar que, quando se fala no fim da civilização maia, aproximadamente no fim do período clássico, os alunos pensam que os maias desapareceram, deixaram de existir. É importante mostrar que a decadência foi dos centros urbanos, daquele sistema social, porque até hoje há milhares de maias no México e em alguns países da América Central.



Yuga
Centro de Veracruz
(c. 600 d.C. – 900 d.C.)
Museo de Antropología de Xalapa – México

Por que estudar a América pré-colombiana?

O que você diria para um jovem interessado em arqueologia? Qual é a motivação maior dessa área de estudo?

Leila - Tenho conseguido transmitir aos meus alunos o desafio de perceber como todo esse mundo material de que nós usufruímos passa mensagens, e como isso deveria ser para os antigos. No caso da Mesoamérica, por exemplo, nós temos uma enorme quantidade de materiais e de possibilidades. Uma das coisas mais interessantes para quem se interessa por Mesoamérica é a disponibilidade de

vários tipos de fontes, o que permite focalizar um mesmo objeto de vários pontos de vista. Para dar um exemplo, é muito interessante quando eu leio num cronista que os antigos gostavam de jogar rãs e bichinhos de pedra nas lagoas, porque isso era uma forma de contato com o Tlalocan; e depois vou ao contexto arqueológico, e ali encontro uma caixa que simboliza o inframundo, cheia de bichinhos de pedra verde, com uma carinha de Tlaloc bem no centro daquela oferenda; e depois, ainda, vou ao códice e vejo a mesma indicação. Esse jogo de quebra-cabeça é muito interessante. Acho que temos toda uma vida para fazer muitas coisas e enfrentar desafios. Para mim, estudar a cultura material e como viviam os homens antigos é um desafio bastante instigante.



*Pingente zoomorfo (sapo)
s.l.
Museu de Arqueologia e
Etnologia / USP – Brasil*

*Estatueta antropomorfa
Huasteca (c. 1200 d.C. – contato)
Museo de Antropología de Xalapa – México*

Estudar culturas pré-colombianas nos ajuda a olhar para nós mesmos como latino-americanos?

Eduardo - Acho que ajuda e que existe aí uma questão política muito interessante. Os habitantes originais do continente americano foram vítimas, nos últimos 500 anos, de grandes perseguições e genocídios, além de terem sido quase que totalmente desprovidos de suas terras e de seus poderes políticos. Apesar disso tudo, são povos que, após o período de colonização, com a independência dos Estados-nações, não voltaram ao poder. Se nós pensarmos na África e na Ásia, veremos que as populações locais de alguma forma voltaram ao controle político, mas na América, não. Para mim, estudar história, e mais especificamente a história da população indígena, é perceber que existem inúmeras “humanidades”, que há relações de poder ferozes entre elas, e que nós, ocidentais, temos tratado os indígenas americanos como povos sem nenhum direito à autodeterminação. Acredito que isso se deva ao fato de ainda não termos aceitado e assumido toda a violência utilizada na conquista e colonização da América e, depois, na construção dos Estados-nações. Assumir isso significaria ter que aceitar a participação dos povos indígenas nas decisões políticas e econômicas de nossas atuais organizações políticas, isto é, nos governos dos Estados do nosso continente. Significaria ter que aceitar, também, que os grupos indígenas atuais não são populações residuais, representantes de um estágio histórico anterior e, portanto, fadadas ao desaparecimento. São, ao contrário, outras “humanidades”, nem mais avançadas nem mais atrasadas do que a civilização ocidental, apenas diferentes dela. É importante conhecer melhor a história da América indígena, do mundo colonial e dos Estados-nações do nosso continente para entender como o mundo ocidental vem se impondo, política e militarmente, a essas outras culturas.

Leila - Talvez alguém pergunte por que estudamos índios mexicanos se somos brasileiros. Porque antes dos europeus isto era um continente único. As culturas indígenas se desenvolveram em pontos diferentes de um lugar que era um continente. Não era México, não era Brasil. Era uma coisa só.



Do sítio ao museu

Marilúcia Bottallo é museóloga, trabalha no setor de documentação do Museu de Arqueologia e Etnologia da USP e leciona no curso de especialização em Museologia, oferecido pelo MAE.

Com **Marilúcia Bottallo**

Entrevista concedida a Marisa Schincariol de Mello.

São Paulo, 17 de Junho de 2005

Qual é a sua formação? Como você se tornou museóloga e passou a trabalhar num museu de arqueologia?

Sou formada em história na USP e fiz também o antigo curso de especialização em museologia na FESP. Mais da metade do meu trajeto profissional foi feito em museus de arte contemporânea, até que em 1994 vim para o Museu de Arqueologia e Etnologia, o MAE, para trabalhar exclusivamente na área de documentação. O MAE nasceu da fusão de quatro outras coleções. A USP, em 1989, decidiu juntar os seus acervos por afinidade. Em vez de se ter três, quatro coleções de arqueologia, não sei quantas de história, resolveu-se que todas as coleções afins seriam reunidas. Isso significa que desapareceram o Instituto de Pré-História, o Acervo Plínio Ayrosa e o antigo Museu de Arqueologia e Etnologia, e foi criado um outro museu que, por acaso, recebeu o mesmo nome deste último. Além das coleções desses três acervos que foram extintos, veio também para o MAE uma parte da coleção do Museu Paulista, que



*Amuleto (broche)
Maia (c. 300 a.C. – contato)
Museu de Arqueologia e Etnologia/USP – Brasil*

passou a ser um museu só de história. Isso foi, na época, e ainda é, um problema e um desafio, mas é estimulante também, porque cada um desses lugares tinha um sistema específico de trabalho. Eram quatro coleções de pequeno e médio porte, que juntas formaram um museu grande para a realidade brasileira. Temos por volta de 120 mil peças – lembrando que, em termos de arqueologia brasileira, um sítio arqueológico conta como um item da coleção, embora chegue a ter toneladas de peças. Todas são inventariadas, o que implica processos longos e muito trabalhosos, um método de trabalho muito definido e preciso. Trabalhar com arqueologia é bastante estimulante nesse ponto.

Vocês continuam recebendo obras de sítios arqueológicos pesquisados atualmente?

Claro, a cada ano saem as missões, os grupos de trabalho, que vão para campo, em diferentes regiões do país. Cada saída para campo redonda em um volume muito grande de acervo, mas isso não significa que tudo vá ficar em depósito permanente no Museu. Muita coisa vem para

cá porque nós temos laboratórios onde o material é limpo, triado, classificado e estudado. Mas muitas vezes ele volta para o local de origem. Essa é uma perspectiva que o MAE se colocou, de não mais ficar com a guarda definitiva de tudo. Existe uma preocupação do próprio IPHAN, um compromisso com a educação patrimonial. Não há por que o arqueólogo ir para campo, trazer o material, simplesmente achar que aquilo tem importância do ponto de vista acadêmico e cultural, e abandonar a comunidade que vive onde está o sítio, que teria uma prerrogativa sobre esse material.

Como é o cotidiano do trabalho do MAE?

Do ponto de vista da museologia, nós temos duas formas de ingresso de material no Museu: há aquele que vem da coleta de campo, que é a maior parte, e há aquele que ingressa por meio de doações, transferências, compras etc. Isso significa que o material vai receber tratamentos diferentes. O material que vem de campo vai para os laboratórios aqui mesmo no Museu. No serviço técnico de



Vaso de gargalo
Nasca (c. 100 a.C. – 700 d.C.)
Museu de Arqueologia e
Etnologia/USP – Brasil

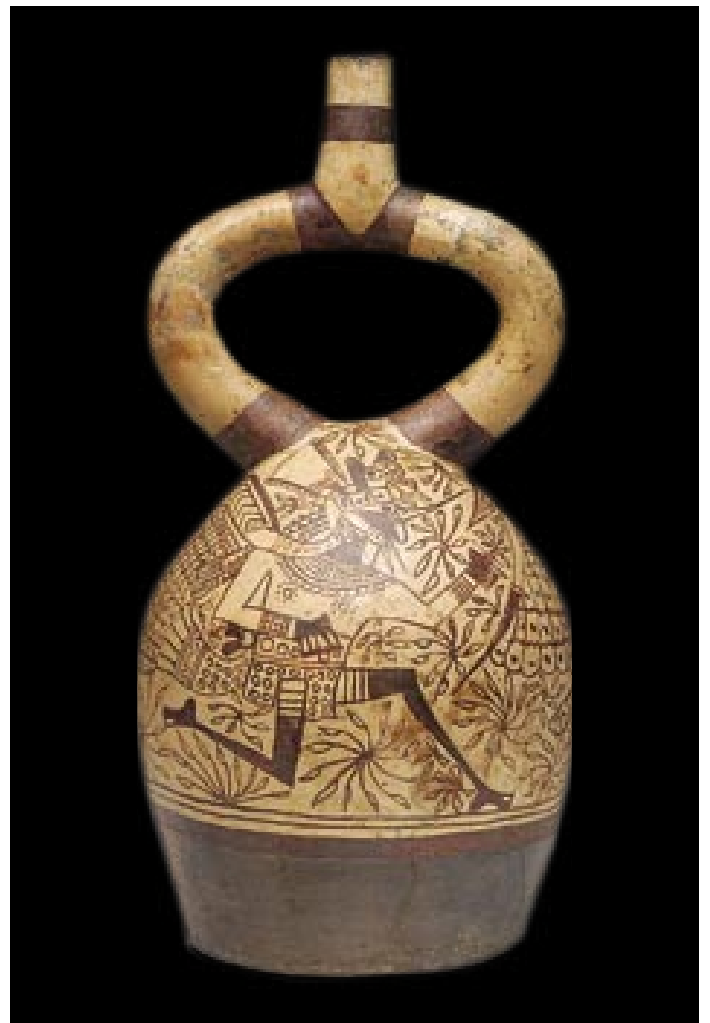


Vaso de gargalo
Mochica (c. 1 d.C. – 800 d.C.)
Museu de Arqueologia e Etnologia / USP-Brasil

curadoria, nós temos a sala de lavagem, os laboratórios de arqueologia, um laboratório de etnologia, a documentação museológica, a conservação e restauro, a reserva técnica. Temos também uma área de apoio, que não pertence à curadoria, mas trabalha diretamente conosco, que é a de produção de imagens, sobretudo fotografias. Há um grupo grande de alunos de diversos níveis – graduação, pós-graduação –, e os seus coordenadores, que gerenciam esse trabalho. O material que chega vai então para a sala de lavagem, onde ele é lavado mesmo, porque é preciso tirar o excesso de terra. Depois ele vai para os laboratórios específicos: um laboratório trata de líticos, outro de cerâmica, outro de material ósseo humano, material osteodontomalacológico. Aí o material é todo separado, preparado, e cada elemento é numerado – essa numeração já implica um tipo de classificação. Se esse material vai ficar no MAE, dele é feito um inventário, e dá-se também a ele todo o tratamento museológico: passa-se a coletar dados sobre os sítios, sobre o processo de escavação, tudo o que houver de dados, estudos, sobre esse material, vai importar para nós. Depois de todo esse processo ele dá entrada na reserva técnica, que é o lugar onde ele fica disponível para outros estudos ou para alguma exposição museológica.

O material que não é arqueológico, ou que é arqueológico mas não vem direto da coleta de campo – por

exemplo, peças pré-colombianas –, nós não estudamos por lote, e sim individualmente. Cada peça é estudada e catalogada em separado, independentemente de ter sido coletada no mesmo sítio ou não. O tratamento é semelhante, mas não é o mesmo. Cada peça tem um número, e nós vamos atrás de todas as informações que existem sobre ela, de tudo o que for possível coletar. Para isso, nós temos uma série de instrumentos de trabalho, banco de dados, fichas catalográficas, temos um sistema de coleta, armazenagem e disposição de documentos. Trabalhamos em parceria com as áreas de conservação e restauro, e com a reserva técnica. A reserva técnica é uma área de acesso restrito, porque todo o trabalho da documentação museológica é pensado como uma forma de preservação do acervo. Então, uma pessoa só vai chegar no objeto depois que ela fez uma primeira triagem, que viu exatamente aquilo que ela quer, para evitar a manipulação excessiva e o desgaste. Para isso nós trabalhamos com as áreas de conservação e restauro, com a área de fotografia, e com a documentação, que faz o mapeamento de tudo o que existe sobre um determinado objeto.



Vaso de alça estribo
Nasca (c. 100 a.C. – 700 d.C.)
Museu de Arqueologia e Etnologia / USP Brasil

O MAE tem uma exposição permanente?

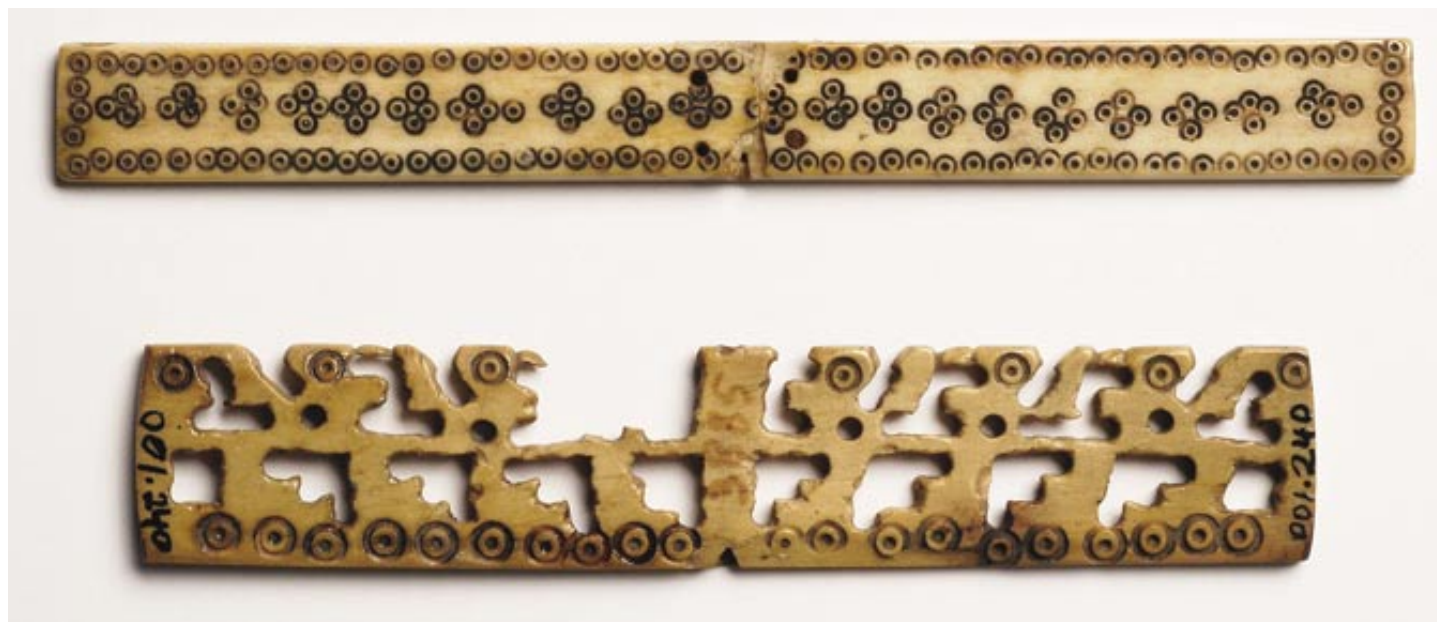
Chamamos de exposições de longa duração. Tínhamos uma de média duração, que foi desmontada recentemente, e agora temos uma de longa duração, que vai ser reformulada porque expirou o prazo que consideramos bom. Nós não só organizamos exposições, mas também cedemos material, como para a exposição Por ti América, que está sendo organizada no CCBB. Eventualmente, fazemos exposições em outros lugares, como na Caixa Econômica Federal, onde fizemos uma exposição sobre cultura Tupi. O MAE não é um museu como os museus de arte, por exemplo, em que a cada 15, 20 dias, se abre uma exposição nova. Não temos espaço para tudo isso.

Como funciona a curadoria?

A curadoria tem vários conceitos. Hoje em dia está na moda falar em curadoria, e o curador é uma figura da mídia. Mas o conceito de curadoria com o qual trabalhamos é um pouco mais específico. O curador é um especialista.



*Vaso de garglo
Tembladera (c. 1200 a.C. – 200 d.C.)
Museu de Arqueologia e
Etnologia / USP – Brasil*



*Instrumento para cálculo e Artefato- s.l.
Museu de Arqueologia e Etnologia/USP – Brasil*

Então, digamos que aqui no MAE nós tenhamos 20 docentes: temos 20 curadores em potencial, que poderiam trabalhar em suas áreas específicas. A curadoria de uma exposição deve começar pela pesquisa na documentação museológica. Eu sedimento esse conceito, porque as pessoas pensam que a exposição começa na montagem, quando não é assim. A exposição é um dos processos de divulgação do acervo, e ela sempre começa na documentação. Se você toma, por exemplo, a nossa coleção pré-colombiana: como você vai organizar uma exposição a partir dela? Você tem que ter informação. E a informação talvez seja um dos maiores valores que nós temos hoje em dia.

Se vocês fizessem, por exemplo, uma exposição sobre a Amazônia, você, que cuida da documentação, trabalharia junto com Eduardo Neves, que é arqueólogo?

Claro. Na verdade, nós estabelecemos com os curadores vínculos de diferentes níveis. Podemos trabalhar junto com eles, como também podemos ceder material, documentação primária, todo um conjunto de dados que reunimos. A partir daí se dá a seleção de peças, que vai estar de acordo com o que pretende o curador, que é quem dá a linha teórica da exposição. Às vezes ocorrem equívocos. Por exemplo, eu trabalhei com um curador que veio de fora, ia fazer uma exposição X, e classificou as peças de maneira equivocada; peças de etnologia foram classificadas como peças de arqueologia, numa exposição que ia para fora do país. Num caso como esse, nós temos a obrigação de esclarecer, porque se trata de uma questão fundamental, de um erro muito grave, que não pode passar. Na Amazônia, há

peças que são muito parecidas, porque havia um intercâmbio entre as culturas. Classificar uma peça como sendo de outra cultura que não a sua, e vice-versa, é grave, porque quando você expõe isso publicamente, o menor dos riscos é alguém que conhece o assunto dizer que está errado. Pior ainda é sair divulgando uma mentira como se fosse uma verdade.

Até porque a maioria do público está aprendendo com a exposição.

Exatamente. A arqueologia é uma ciência que muda muito e que sempre tem novidades. Como ela trabalha com áreas de ciências exatas, como análise de solos, de materiais, a cada dia se descobrem novidades a respeito de datação. Uma coisa que você achava que era mais antiga é mais recente, ou vice-versa. Então, você tem que estar sempre atenta e dizer para as pessoas: “Olha, isso é o que a gente sabe até agora.” Quando você trabalha com curadoria de exposição, ou seja, trabalha com o grande público, não pode pretender ensinar ciência e arqueologia para as pessoas, mas pode permitir que aquilo desperte alguma curiosidade nelas. Por isso você tem que dar uma informação minimamente correta.

Qualquer pessoa pode visitar o MAE?

Claro. O museu é público, aberto. Na área de curadoria nós recebemos muitos alunos e realizamos com eles visitas técnicas. Na área de reserva técnica, que implica maior cuidado, não só porque é lá que está tudo – só 1% da coleção é exposto na área expositiva, os outros 99% ficam na reserva técnica –, o acesso é restrito, como acontece em todos os museus do mundo. Nós somos um museu universitário, e uma das nossas tarefas é mostrar como é

o nosso procedimento. Temos muita segurança a respeito do trabalho que realizamos aqui, em relação ao tratamento da informação, armazenagem de objetos etc. e achamos importante mostrar como trabalhamos. Fazemos essas visitas técnicas para estudantes, mas não podemos fazer para o grande público. Ia ser um desgaste muito grande, tanto para o acervo quanto para nós. Portanto, para o grande público, temos a exposição museológica.

Na reserva há condições especiais? Controle climático, por exemplo?

Na reserva técnica de documentos temos controle climático, porque lá há filmes de nitrato de celulose, e o nitrato de celulose entra em combustão espontânea, e não tem o que apague depois. Você pode jogar água que ele continua pegando fogo. Como numa reserva de documentos há papel, e papel pega fogo muito facilmente, todo o sistema tem porta corta-fogo, os armários são de metal, porque se pegar fogo não passa para os outros compartimentos. Mantendo o clima estável, evitamos o excesso de calor e, portanto, esse processo de autocombustão.

Na reserva técnica de peças, como é um ambiente muito grande, temos desumidificadores e um sistema de circulação de ar. Controlamos a temperatura e a umidade, mas não é exatamente uma climatização. O único ambiente climatizado é a sala de metais. O metal é das estruturas mais frágeis do ponto de vista da conservação, mais que a madeira e o papel, ainda mais no nosso clima, que é muito úmido. Mas o ambiente é preparado, temos armários que também são de metal, mas recebem antes uma pintura especial e são forrados com placas de etofoam, que é um material estável. As peças ficam acomodadas em um ambiente propício. Isso não significa que não continuem a se deteriorar, mas o processo é muito mais lento. Outra coisa é que toda a reserva tem uma topografia. Por exemplo, eu sei o que tem dentro de cada armário da reserva a partir da documentação. Não preciso ir lá e ficar abrindo os armários para procurar o que eu quero.

Uma pessoa de fora do Museu pode ter acesso a essa documentação?

Sim, mas as pessoas que vão fazer uma pesquisa inicial, nós mandamos primeiro para a biblioteca. Temos uma das melhores bibliotecas de arqueologia e museologia do país. Na reserva de documentação, nós temos documentos primários, por exemplo, cartas, cadernos de campo. É um tipo de documento que só um pesquisador que já tem alguma prática na área saberá usar. É preciso saber mexer com documentação primária. Nós temos um banco de



*Vaso de sopro
Paracas (c.800 a.C. – 100 d.C.)
Museu de Arqueologia e Etnologia USP-Brasil*

dados, que tem informações sobre a documentação. Os pesquisadores que vêm aqui têm acesso a ele. Facilita a consulta.

A pós-graduação funciona dentro do Museu? Você é professora?

Sim. A pós-graduação, o mestrado e o doutorado em arqueologia da USP são coordenados pelo MAE. E o MAE também tem uma pós-graduação lato sensu em museologia. Sou professora de documentação museológica do curso de especialização em museologia. A disciplina se chama Salvaguarda patrimonial, e abarca a documentação e a conservação. A outra disciplina, que se chama Comunicação, abarca epigrafia, que é o processo de montagem, e a área educativa. E há ainda a disciplina de Teoria e história dos museus.

É impressionante como existe todo um trabalho por trás de uma exposição arqueológica. Muita gente pensa que arqueologia é só o trabalho de campo...

Não é. Os universos cada vez se especializam mais, e os arqueólogos que vão para campo querem que

o fotógrafo vá junto, ou o museólogo, ou o conservador, assim como vai o geólogo, gente de todas as áreas, porque isso enriquece o trabalho.

O que é o setor educativo do Museu?

O educativo faz um trabalho muito bom. São três educadores e uma equipe grande de estagiários que são monitores. Existem projetos específicos. Um deles, por exemplo, é com os nossos vizinhos da favela São Remo. Outro é com um público de terceira idade. A USP tem um projeto, que é a Universidade da Terceira Idade, e o MAE tem um trabalho específico com esse público, que também é muito legal. É um público extremamente qualificado, que tem uma história de vida; é surpreendente trabalhar com

eles. O trabalho de maior volume é com escolas, de primeiro e segundo graus. O MAE desenvolveu um trabalho muito interessante, com kits pedagógicos, que foram implantados em outros museus. Você dá um treinamento para os professores, eles levam esses kits e trabalham com os alunos na sala de aula. Depois voltam com os alunos e fazem eles mesmos a monitoria, porque conhecem os meninos. O MAE acompanha isso, verifica o resultado desse tipo de trabalho. O MAE, nessa área educativa, faz um trabalho excelente, de muitos anos já.

E o financiamento?

As universidades têm recursos diferentes, mas em geral os museus universitários têm recursos pequenos, se



*Machado
Santa Maria (c. 1200 d.C. – 1400 d.C.)
Colección Ministerio de Relaciones Exteriores, Comercio
Internacional y Culto, República Argentina*

comparados com os de projetos de pesquisa sobre DNA, ou física nuclear de ponta etc. É óbvio que o investimento nos museus é menor. Mas a USP nos proporciona uma estrutura, ou seja, nós temos uma carreira, um prédio que é mantido pela universidade, funcionários. Agora, para o aparelhamento, temos que ter iniciativa. Tudo o que temos do ponto de vista museológico, salvo poucas exceções, foi conseguido através verbas de projetos.

Os estagiários que trabalham com vocês são todos da USP?

Não, são de vários lugares. Temos estagiários da USP, da PUC, da FAAP, temos gente de fora de São Paulo, do interior.

Qualquer estudante pode bater na porta de vocês com o currículo e se candidatar a um estágio?

Pode. Como a formação é pouca, do ponto de vista formal, nós damos formação no trabalho. Temos pessoas que começaram como voluntárias, depois foram encaixadas em vários projetos, acabaram ficando aqui até por quatro anos, e daqui saíram para o mundo do trabalho. Procuramos fazer com que todos os estagiários passem por todas as etapas do que chamamos de cadeia operatória. Em algum momento

eles vão ver o que é a montagem, o que é a ação educativa, o que é a documentação, a conservação. E vão carregar peso também...

Os alunos de pós-graduação dão alguma contribuição?

Claro. Há muitos estudos sendo feitos, de atualização de informações, porque nem todas as coleções estão pesquisadas, e os alunos de mestrado e doutorado participam desse trabalho.

Poderia dar um exemplo de um trabalho desse tipo que esteja sendo feito neste momento?

A coleção pré-colombiana, que Márcia Arcuri está reestudando pela primeira vez depois de 30 anos. A coleção entrou na USP em 1907 e foi estudada pela primeira vez nos anos 1970, pela pesquisadora Vera Coelho, já falecida. O que Vera Coelho fez foi classificar e identificar as peças. Hoje, Márcia está fazendo um estudo que é tanto de revisão dessa classificação — porque há mais informações hoje em dia, foram descobertos novos grupos —, quanto de identificação desse material num nível mais profundo, o que leva à produção de novos conhecimentos.



Vaso de gargalo duplo
Vicus (c. 500 a.C. – 600 d.C.)
Museu de Arqueologia e Etnologia/USP-Brasil.
Ao lado
Fragmento de ponta de cetro
Nasca (c. 100 a.C. – 700 d. C.)
Museu de Arqueologia e Etnologia/USP-Brasil



América para crianças



com **Frederico Navarrete Linhares**

Entrevista concedida a Helena Bomeny, Américo Freire e Marisa Schincariol de Mello.

Rio de Janeiro, 5 de Julho de 2005

*Vaso com tampa de alça estribo
Mochica (c. 1 d.C. – 800 d.C.)
Coleção particular*



Federico Navarrete Linares é professor e pesquisador do Instituto de Investigações Históricas da Universidade Nacional do México. Autor de livros infantis, tais como o *Guía arqueológica del templo Mayor para niños y jóvenes, Xochicalco. Guía arqueológica para niños e jóvenes* e *Guía arqueológica para niños e jóvenes*.

Vaso de alça estribo
Tembladera
(c. 1200 a.C. – 200 d.C.)
Coleção particular

Como você começou a escrever para crianças sobre o universo da América pré-colombiana e como tem sido essa experiência?

Para mim, que sou historiador profissional e trabalho na Universidade Nacional do México, onde dou aula e faço pesquisa sobre os povos indígenas antes e depois da colonização, a divulgação é uma área fundamental. Acho que o trabalho do historiador deve ter um impacto além dos meios acadêmicos, deve ter um impacto na sociedade, para assim ajudar os diferentes grupos sociais a conhecer melhor as culturas indígenas do passado e do presente e a conviver melhor com os povos indígenas atuais e com o patrimônio histórico e cultural do país e da América em geral. Não só o México, mas todos os países americanos têm um passado indígena e têm culturas indígenas no presente.

Comecei a escrever livros para crianças faz uns 15 anos. Foi um dos meus primeiros projetos profissionais, para uma das grandes editoras do México, a Fondo de Cultura Economica. Eu tinha estudado história e antropologia e queria fazer um trabalho histórico-antropológico para um público diferente, que não fosse o especializado. Meu objetivo, também, era dar às crianças do México de língua espanhola a possibilidade de ter outros elementos para

alimentar sua imaginação. Quando eu era criança, foi muito importante ler sobre a história dos gregos, sobre a *Ilíada*, a *Odisséia*, sobre as aventuras dos romanos, sobre Robin Hood etc. Mas não existia um material equivalente sobre as culturas indígenas da América. Não eram acessíveis às crianças do meu tempo os contos, as lendas, os mitos dos povos indígenas americanos. Portanto, o objetivo do meu primeiro trabalho, que é uma coletânea muito grande de mitos, contos, poesias e descrições dos povos indígenas de todo o continente, era precisamente fornecer às crianças elementos para elas poderem imaginar o que quisessem, mas a partir de um material diferente do disponível, proveniente da cultura ocidental. Às vezes, esse material disponível chegava até a incluir algumas coisas do Oriente, da Índia, da China, mas raramente dos povos indígenas.

A primeira parte dessa coletânea, chamada *Vida y palabras de los indios de América* (*Vida e palavras dos índios da América*), foi publicada faz uns 10 anos, e teve um grande impacto. Sei que os livros são trabalhados nas escolas e, no contanto com as crianças que os têm lido, vejo como eles lhes forneceram novas idéias para alimentar sua imaginação. Acho que o mais importante do trabalho



*Estatueta antropomorfa
Recuay (c. 200 a.C. – 550 d.C.)
Coleção particular*

de divulgação histórica para crianças é exatamente esse, é dar novos elementos para elas poderem pensar o mundo, poderem olhar as coisas do presente de uma maneira diferente, poderem imaginar outras formas de vida, outras formas de convivência com a natureza, de convivência social, outros valores morais e culturais. Isso é muito importante também para ensinar-lhes sobre a convivência cultural no presente, com os diferentes povos e grupos da sociedade contemporânea.

Você modifica a linguagem do historiador ao se dirigir às crianças?

A coletânea foi um projeto coletivo que envolveu muitas pessoas, mais de 20 ou 30 pesquisadores, e depois escritores. Nós fizemos uma adaptação da linguagem, explicamos alguns elementos que, se não tivessem explicação, ficariam incompreensíveis para as crianças, e também fizemos cortes. Como o material às vezes é longo demais, é preciso selecionar os trechos mais atraentes, mais interessantes. A coletânea também contém muitas descrições da vida cotidiana, da cultura material, dos costumes, que dão o contexto e permitem entender melhor os textos. Temos,

por exemplo, um texto que fala da caça na Amazônia, e depois um mito que conta a história de um caçador. Assim trabalhamos os dois elementos. O trabalho de adaptação, ou de tradução cultural, é muito importante.

Como você lida, por exemplo, com o tema do sacrifício humano, que era praticado pelas populações indígenas americanas?

Sempre existem temas de difícil abordagem e de difícil compreensão no presente. Achamos que no caso desses temas é melhor falar diretamente e dar os elementos para a criança entender o material, do que tentar esconder, ou às vezes mesmo tentar explicar demais, justificar. O tema do sacrifício na verdade é um problema geral da cultura mexicana hoje. O nacionalismo mexicano e a cultura moderna mexicana têm muito orgulho do passado pré-hispânico, mas o assunto do sacrifício fica sempre muito complexo, porque você não pode ter orgulho de uma coisa que é tão diferente dos seus valores. Talvez a nossa cultura não tenha sacrifício, mas tem massacre, tem morte violenta de muitas outras formas.

Talvez o difícil seja passar a idéia de sacrifício não como fruto da bestialidade humana, mas como alguma coisa revestida de um sentido religioso, ritual.

É difícil saber, na verdade, como era visto o sacrifício, porque muitas das fontes que falam dele foram produzidas depois da conquista pelos espanhóis. Mas também há livros

escritos pelos indígenas, em que eles falam de sacrifício, e se orgulham dele, porque ele tem a ver com coragem na guerra, com fortaleza militar, e também com devoção religiosa. Os próprios espanhóis, em alguns casos, também o viam dessa forma. Por exemplo, Frei Bartolomeu de Las Casas fala do sacrifício como uma coisa boa, porque seria uma amostra da devoção indígena aos seus deuses. Mesmo que os deuses fossem errados, a devoção era boa.

Num romance que escrevi sobre a conquista do México, *Huesos de lagartija* (Ossos de lagartixa), falo muito claramente do sacrifício. É uma narração da conquista do ponto de vista de um garoto de 12, 13 anos. Ele tinha essa idade na época da conquista, e escreveu muito tempo depois, quando estava velho, lembrando do que fora a guerra. Seu irmão mais velho era um grande guerreiro e fazia um sacrifício. Ele conta como a família se orgulhou daquilo e comenta que depois, com o cristianismo, não se faziam mais sacrifícios. No México, os jovens que têm lido esse romance sempre encontram essa descrição. Quando vou às escolas falar sobre o livro, sempre há perguntas sobre o tema. Não por uma questão mórbida, mas porque eles querem entender o que era o sacrifício, qual o seu significado. Eles ficam tranqüilos porque têm uma explicação, mesmo que não seja uma justificativa.

Qual é o público leitor dos seus livros?

O romance, por exemplo, é para crianças de mais de



Vaso de alça estribo
Mochica (c. 1 d.C. – 800 d.C.)
Coleção particular

10 anos, porque é mais comprido. A coletânea tem textos para crianças de 8, 9 anos. Acho que um material cultural como esse, que tem elementos de antropologia, não é para crianças muito pequenas. Recentemente, fiz uns livros pequenos, mais simples, para crianças menores. Fiz um livro sobre um mural da cidade de Teotihuacan feito ao redor do século II, Alejandra come la lluvia (Alexandra come a chuva), uma explicação do mural, bem simples. É um mural muito bonito que representa o Tlalocan, que é o paraíso do deus da chuva. Tem umas pessoas brincando, árvores, flores. Dou a explicação do jardim para falar um pouco de Tlaloc, o deus da chuva. O que tento fazer é relacionar aquilo com uma questão cotidiana. A história é de uma menina que quer brincar no jardim; está chovendo, ela não pode sair e fica brava. Aí vem a explicação de para que serve a chuva. Falamos da chuva no presente para poder falar do passado.

Às vezes, o melhor para as crianças é falar de uma coisa concreta, que elas possam conhecer no presente, e depois levar aquilo para o passado e dar um contexto cultural diferente. Se você já estabeleceu um reconhecimento, um ponto comum entre o presente e o passado, para elas é mais simples depois entender o passado,

porque já existe uma relação, até mesmo emocional. Por exemplo, no romance sobre a conquista, o aspecto de que os leitores de hoje gostam é que se trata, basicamente, da história de um jovem que tem de crescer. É a história do amadurecimento de um jovem. No começo do romance ele é uma criança, a família é tudo, mas vem uma guerra, uma coisa terrível, e ele tem de encontrar seu próprio caminho para sobreviver à guerra. Os adultos não podem ajudá-lo, e ele tem de encontrar esse caminho sozinho. Acho que esse é o maior atrativo para os leitores jovens, porque eles estão numa idade em que também estão tentando fazer alguma coisa. Podem se reconhecer no personagem.

Como a tradição dos povos indígenas se perpetua no México?

De muitas maneiras diferentes. As tradições mais antigas foram registradas nas fontes, nos livros escritos do século XVI até hoje. Você então tem tradições escritas de povos que não existem mais, ou cuja cultura mudou tanto que eles não têm mais essas tradições. Mas você tem também as tradições orais dos povos indígenas de hoje, e há ainda muitos povos mestiços, que falam espanhol, que conservam tradições e mitos indígenas. Há histórias e temas



Llama
Chancay (c. 900 d. C. – 1430 d. C.)
Coleção particular

que você reconhece, de uma tradição muito mais antiga, de uma tradição pré-hispânica, e também de uma tradição européia. Na coletânea que fiz sobre os povos indígenas da América, uma das coisas que decidi foi não retirar os elementos europeus ou ocidentais, porque no presente a cultura ocidental faz parte das culturas indígenas. Eles têm cinco séculos de convivência com os europeus, e seria impossível que ficassem “puros”, porque a pureza não existiu nunca e não existe agora.

No seu trabalho para as crianças, você então está mostrando que as culturas indígenas não acabaram com a chegada dos europeus.

Sim. E isso é muito importante, porque, particularmente no contexto cultural do México, fala-se muito mais dos povos indígenas do passado que dos povos indígenas do presente. Quando sempre se deveria tentar fazer as pessoas terem consciência da situação dos povos indígenas de hoje, e de suas culturas atuais.

A idéia de dualidade aparece muito nos mitos e nas lendas pré-colombianas?

Aparece sim. A questão da dualidade é uma das coisas que eu tento explicar muito nos livros. A dualidade era um princípio muito profundo nas culturas indígenas, não era só uma questão abstrata. Tinha a ver com o corpo, com a vida cotidiana, com as relações de gênero entre homens e mulheres, com a convivência social, com a relação com a natureza. Era um princípio ordenador do cosmo, era um jeito de pensar, de agir, de compreender a realidade, de reagir frente à realidade e às coisas. Você encontra isso o tempo todo nos relatos, nas lendas, nos mitos, no relacionamento entre os homens e as mulheres, que são representantes dessa dualidade. O que não quer dizer homens = masculino e mulheres = feminino. Homens e mulheres são seres que têm os dois pólos. O homem é masculino e feminino, e a mulher também. A saúde, por exemplo, é uma questão de equilíbrio entre o frio, feminino, e o quente, masculino. Se você ficar frio demais ou quente demais, isso é mau, porque você pode ficar doente. Manter o equilíbrio era uma questão cotidiana, que se estendia ao campo moral também, porque às vezes fazer uma coisa era bom num contexto, mas em outro era muito ruim. Por exemplo, o sexo era bom num contexto e ruim em outros. Comer certos alimentos era bom num determinado contexto e em outros era ruim. Não existia uma contradição absoluta, como na nossa tradição, entre o bem e o mal, o deus e o satã. Os deuses podiam ser bons e maus, dependendo da relação que você estabelecesse com eles, do momento, da data do calendário. Tudo era muito mais complexo, e a moralidade também ficava mais complexa.



Vaso de gargalo com alça em fita
Huari (c. 600 d.C. – 900 d.C.)
Coleção particular

Na busca de uma boa vida, a questão era de equilíbrio, não tentar afastar um pólo para ficar somente em outro, e sim tentar mexer os dois pólos, num equilíbrio dinâmico, que está sempre mudando. E isso tem a ver com uma cosmovisão. Eu diria que a característica mais surpreendente da cosmovisão mesoamericana — como também dos Andes, ainda que haja muita diferença, como também dos povos indígenas da Amazônia— é a mudança. São cosmovisões muito dinâmicas, onde a mudança faz parte da realidade, nenhuma coisa é fixa, nada dura para sempre, tudo começou numa ocasião e deve terminar numa ocasião. O mundo, por exemplo, foi criado quatro ou cinco vezes, e você encontra isso em toda a América. Também os povos amazônicos falam de uma criação anterior, em que os homens moravam no inframundo, debaixo da nossa terra. Prefiro falar de inframundo porque é o termo antropológico para falar do inferno, o mundo sob a terra, sem as conotações cristãs da palavra inferno. O inferno não é mau, é a casa dos mortos, e os mortos são a fonte da vida. Morte e vida não são contraditórias, fazem parte de um ciclo. O problema do inferno é que você pensa imediatamente em punição, diabo, tormentos, há uma visão muito negativa do termo.

Eu me lembro de uma frase maravilhosa de um dos maiores historiadores do México pré-hispânico, Alfredo Lopez Austin, numa palestra a que assisti. Ele dizia que, dentro da religião cristã, a vida é a preparação para se ter



Vaso de alça estribo
Mochica (c. 1 d.C. – 800 d.C.)
Coleção Particular

uma boa morte e um bom destino depois da morte. Para os povos indígenas, a morte é resultado de uma vida boa. Se você teve uma vida boa, em que conseguiu manter o equilíbrio entre os pólos e teve um comportamento moral de acordo com as normas da sociedade, você vai ter uma boa morte, mas isso é só um complemento, porque o que é importante é manter o equilíbrio durante a vida.

Nos seus livros, você trata do jogo de bola?

Na verdade, ninguém conhece muito bem as regras, porque temos descrições do século XVI, mas elas são muito vagas, não são precisas. Os campos são muito diferentes nas diferentes épocas. Muito recentemente escrevi um livro sobre o jogo de bola. Conto a história de um menino que gostava muito de futebol, quebra o pé, e não pode jogar mais. Ele fica muito chateado, na cama, e seu pai lhe dá um presente, uma bola de borracha. Ele então começa a sonhar que vê um jogo de pelota com os deuses, e assim eu insiro a lenda do Popol Vuh, livro sagrado escrito pelos maias da Guatemala no século XVI, que fala dos irmãos Ixbalanqué e

Hunahpú, que jogaram bola contra os deuses da morte. A parte mais emotiva do livro é o menino sonhando que faz parte do jogo, ajuda os irmãos a vencer os deuses da morte, e depois escuta as explicações mais antropológicas do pai. Achei que essa poderia ser uma maneira de combinar as duas coisas. Esta história também mostra que os deuses precisavam da ajuda dos homens, pois a fronteira entre homens e deuses não era tão forte entre os povos indígenas, não era tão definida como na nossa tradição.

Como as populações indígenas do Brasil são vistas no México?

Os mexicanos em geral não fazem uma relação entre o Brasil e a questão indígena, pensam mais na tradição afro-americana. No entanto, eu acho que o Brasil tem um patrimônio indígena excepcional. A floresta amazônica, que é uma floresta antropogênica, pode e deveria ser vista como o grande monumento das culturas indígenas do Brasil. A maneira como elas se adaptaram a essa ecologia que é tão difícil e tão complexa, ao longo dos milhares de anos em que habitaram lá, o jeito como elas transformaram a floresta, influenciando na distribuição das espécies, acrescentando a biodiversidade da floresta graças ao constante intercâmbio de espécies entre as culturas, são algo impressionante. A floresta amazônica pode ser apresentada como uma produção cultural, como um grande monumento.

Que interessante essa sua maneira de ver a floresta amazônica!

Às vezes os brasileiros acham que os seus povos indígenas não têm monumentos, não têm criações culturais tão impressionantes como as que existem no México, no Peru e em outros países da América Latina, mas essa é uma visão equivocada. Se você começar a ler a arqueologia e a antropologia da Amazônia, o que é muito interessante de perceber é que a mesma floresta amazônica que existe até hoje é uma das grandes criações dos povos indígenas brasileiros. Ela foi modificada pelos homens e pelas mulheres que moravam e ainda moram lá até hoje e que têm acrescentando à diversidade biológica, melhorado as terras e as condições para a agricultura, para a coleta e para a caça. Desse jeito, você pode pensar que a própria floresta é uma grande criação cultural e é o maior monumento dos povos indígenas brasileiros. Um monumento cultural que é ao mesmo tempo um monumento natural. Uma obra que é viva e que muda constantemente, como mudam os povos que moram na floresta. Acho que o patrimônio cultural do Brasil é inseparável do seu patrimônio natural, e eles também são inseparáveis das culturas indígenas que ajudaram a produzir um dos mais impressionantes e mais ricos ecossistemas do mundo.



Vaso de gargalo com alça em fio
Chavin (c. 800 a.C. – 300 a.C.)
Coleção particular



Com **Eduardo Viveiros de Castro**

Entrevista concedida a Helena Bomeny, Américo Freire e Marisa Schincariol de Mello.

Rio de Janeiro, 14 de Junho de 2005

*Estatueta antropomorfa (jogador de bola)
Centro de Veracruz (c. 600 d.C. – 900 d. C.)
Museo de Antropología de Xalapa – México*

Caçadores e pastores

Eduardo Viveiros de Castro é antropólogo do Museu Nacional da Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ), doutor em antropologia pelo Museu Nacional da UFRJ e pós-doutorado na Université de Paris X. Publicou, entre outros, *A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia* (São Paulo, Cosac & Naify, 2002).

Você formulou o conceito de perspectivismo. O que é isto?

Isto que eu batizei meio apressadamente de perspectivismo é um conjunto de idéias — que você pode ver nas mitologias de toda a América indígena, nas descrições que os etnógrafos fizeram e continuam fazendo das culturas nativas — sobre a relação entre a espécie humana e o resto das espécies, seres e entidades que compõem o universo. De uma maneira simples, mas não simplificada, eu poderia dizer que o perspectivismo indígena é uma concepção segundo a qual todas as espécies de seres do cosmo são potencialmente sujeitos como nós, isto é, são gente, pessoas. Segundo essa “doutrina”, raramente exposta como tal nos mitos ou discursos indígenas, por trás de uma aparência variada, de bicho, planta, artefato — ou de uma não-aparência, no caso dos espíritos! —, por trás dessas formas visíveis ou não-visíveis, existem pessoas ocultas que são como nós, isto é, seres dotados de subjetividade, vontade, intenção, capacidade de cálculo, capacidade de comunicação e assim por diante. Mais do que isso, há a idéia de que todas as espécies não só são gente, como se vêem a si mesmas como gente. Nós não as vemos como gente, mas, apesar disso, elas próprias se vêem como nós nos vemos. É freqüente encontrar na etnografia a atribuição aos índios da idéia de que os animais são gente. Ora, os índios que dizem essas coisas — que os animais “são gente” — não estão dizendo que eles vêem os animais como gente, estão no seu juízo perfeito, como nós, se não em melhor juízo; o que eles estão dizendo é que os animais se vêem como gente, são sujeitos, e se vêem como nós nos vemos. As onças e porcos do mato são onças e porcos do mato, mas, para eles mesmos, para as onças e porcos, esses animais são seres humanos.

Ou seja, são onças e porcos só para nós?

É o que dizem os índios: os porcos do mato, quando aparecem aos nossos olhos, aparecem como animais quadrúpedes, peludos, agressivos, com dentes pontiagudos, que andam em bando. Mas quando eles estão longe das nossas vistas, quando estão lá no fundo da floresta — essa é uma das maneiras pelas quais os índios ilustram essas idéias —, eles tiram as suas roupas animais e se mostram como são para si próprios, a saber, como pessoas de carne e osso, com forma humana e com capacidades humanas. Pessoas capazes de falar, de se comunicar, pessoas dotadas de uma cultura igual à humana, isto é, gente que toma cerveja de milho, que faz casas no estilo que os índios que estão contando a história fazem, que se casam com as pessoas apropriadas, nas posições de parentesco corretas, que têm pajês, chefes, festas, rituais, adornos corporais — pessoas completas, exatamente como os índios.



Pingente de brinco
Nariño (c. 600 d.C. – 1600 d.C.)
Museo del Oro del Banco de la República – Colômbia

Você disse que isso se aplica às plantas e aos objetos, também?

Eles também podem dizer isso sobre certas plantas, objetos, canoas, panelas, não precisa necessariamente ser um ser vivo. Existem variações importantes de uma cultura indígena para outra quanto a isso. Em geral os seres que são pessoas são ou animais, ou plantas sob a forma de seu espírito guardião, ou certos objetos manufaturados. Mas podem ser também o trovão, ou a chuva, uma montanha, o fogo...

Todos os seres serem gente e verem-se como gente: nisto consiste o perspectivismo?

Esta é a primeira proposição dessa doutrina, que como eu disse nunca é formalizada como tal, mas se encontra espalhada em várias versões e contextos, no mito, nas conversas, nas práticas de caça: as espécies em geral são potencialmente gente e se vêem a si mesmas como gente. Há aí uma questão associada: como nós não vemos as outras espécies de seres como gente, nunca temos certeza, nunca sabemos efetivamente com quem estamos lidando, quando nos encontramos, por exemplo, com um animal na mata, ao caçar: quem é a verdadeira pessoa, ali? Eu, o humano, ou ele, o animal? Aquilo ali é só um bicho, ou é um espírito em forma de bicho? Ou serei talvez eu, que apareço como um bicho para aquele animal, que está-se vendo como pessoa humana? Afinal, quem é quem? E isso tem uma implicação — a de que o universo é um lugar perigoso. Outra idéia importante, aqui, é a de que certos membros da nossa espécie, como os pajés, os xamãs, ou qualquer pessoa, quando sonha ou quando está doente, ou está em um estado

alterado de consciência porque tomou algum alucinógeno, é capaz de ver essas outras espécies, ou algumas delas, como elas próprias se vêem, a saber, como gente.

Todos os pajés são capazes de ver os animais como gente?

Nem todos, e sobretudo nem sempre. Depende, estou generalizando, há mil nuances e variações. O pajé pode ver alguns animais como gente, ou pode ver aqueles com os quais ele tem uma relação especial, ou pode ver todos, mas só em certas circunstâncias... Nós podemos ter essa experiência nós mesmos, não é preciso ser um xamã. Por exemplo, eu posso sonhar, me ver falando em sonho com uma pessoa, e depois me dar conta de que essa pessoa não é um humano exatamente como parecia, é uma onça, ou uma cobra, ou algo assim. O xamã, o pajé, é alguém que tem essa experiência de forma controlada, enquanto nós só podemos tê-la de maneira espontânea, sem controle. Às vezes, sofrer essa experiência, começar a ver os animais como gente, pode ser um sinal de que a pessoa está doente, de que a sua alma foi capturada por algum animal, e de que ela está começando a se transformar nesse animal — é por isso que ela o vê como gente, porque afinal onça vê onça como gente. Se eu começar a ver onça como gente, é sinal de que corro o perigo de ter sido capturado pelos espíritos da onça.

Você mencionou que essa seria uma primeira proposição do perspectivismo. Há outras?

Sim. Se você tomar essa primeira proposição — de que todos os seres são potencialmente gente e, sobretudo, de que todos eles se vêem a si mesmos como nós nos vemos —, notará que essa afirmação também se

aplica a nós, porque nós nos vemos como gente. O que nós somos, então, se torna um problema. A primeira questão, assim, é: como nós ficamos? Se a onça para a onça é gente, e eu para mim também sou, o que eu sou para a onça, para os morcegos, para as plantas? Esse é o segundo ponto, porque, se todos os animais são gente e se vêem como gente, eles vêem o mundo exatamente como nós vemos. Mas acontece que os índios não têm a concepção de uma animalidade não-humana, como nós temos. O conceito de animal não-humano em geral é inexistente nas cosmologias indígenas, que tendem a ver cada espécie como uma espécie especial, e os humanos como uma espécie entre tantas. Mais que isso, as próprias diferenças entre as sociedades são vistas como análogas

às diferenças entre as espécies. Um branco, um Bororo, um Caiapó são espécies diferentes de gente, visto que todas as espécies são, no limite, espécies de gente: antas, veados, queixadas, onças. As espécies sociais aparecem meio que em continuidade com o que nós chamamos de espécies naturais, porque as espécies naturais não são “naturais”, são sociais elas próprias, compostas de pessoas. É como se o mundo todo fosse povoado de sociedades diferentes, a humana com a forma humana evidente, e outras, como os animais, as plantas etc., com a forma humana não-evidente. Isso implica que todas as espécies podem ser consideradas, cada uma delas, como um ponto de referência.

O perspectivismo indígena é assim uma experiência mental

que consiste em fazer o ponto de referência do mundo mudar conforme a espécie que você está considerando. Se qualquer espécie é considerada como sujeito, o que está implícito nessa idéia é que o mundo que cada espécie vê enquanto sujeito é o mesmo que nós vemos. Ou seja, a onça também vê o mundo composto das coisas que nós vemos à nossa volta na aldeia: casas de palha, redes de dormir, arcos e flechas, canoas, cabaças, cerveja, mandioca, peixe assado; o mundo de cada animal, ou de cada sujeito natural, é exatamente igual ao nosso. Mas o mundo que eles vêem não é o mesmo que o nosso, porque, se nós vemos os animais como animais, e vemos a nós como gente, por implicação lógica os animais não nos vêem como gente. Então, as onças

Escultura zoomorfa (tartaruga)
s.l.
Museu Nacional / UFRJ – Brasil





Figura votiva
Muisca (c. 600 d.C. – contato)
Museo del Oro del Banco de la República – Colômbia

se vêem a si como gente – e nos vêem como porcos selvagens. É claro, pois, em caso contrário, por que elas nos matariam para comer? O que gente come? Gente não come gente, gente come porco, peixe. As onças então não nos vêem como gente, nos vêem como porcos, como caça, e é por isso que nos comem. Quando a onça bebe o sangue dos animais na mata, o que você diz? Vejo uma onça que matou um porco e está lambendo o sangue da presa morta. Mas a onça não está vendo o sangue, ela está tomando cerveja de mandioca. Ou seja, nós não bebemos sangue, e a onça também não, ela bebe cerveja como nós. Nós a vemos bebendo sangue, mas ela se vê bebendo cerveja. Ela vê a mesma coisa que nós. Quando você vê um bando de urubus em volta de uma carniça na floresta, na verdade os urubus estão vendo os vermes que estão na carniça como se fossem peixes grelhados. Porque, na verdade, ninguém é tão nojento a ponto de comer carniça. Nem urubu... Urubu também é gente...

Em suma, os animais não nos vêem como gente: ou nos vêem como caça, ou nos vêem como predadores, espíritos canibais, inimigos. Os porcos podem nos ver como uma legião de espíritos canibais, ou como uma tribo inimiga que os ataca e come.

Simplificadamente, o perspectivismo consiste nessas duas idéias colocadas em conjunto: os animais são gente e se vêem como gente e, conseqüentemente, não nos vêem como gente. O mundo inteiro oscila quando você passa de um ponto de vista para outro, mas não como nós imaginamos, porque a nossa interpretação disso é que se trataria de alguma coisa equivalente ao nosso relativismo cultural. Diríamos: os índios estão apenas generalizando para todas as espécies o que nós dizemos

para as culturas humanas, ou seja, que cada cultura vê o mundo de um jeito diferente, e que nós temos que respeitar as diferenças. Mas o que eles estão dizendo é que cada espécie vê o mundo exatamente da mesma maneira. As onças tomam cerveja igual a nós, se vestem e usam adornos exatamente como nós. O modo de ver o mundo não muda, o mundo é que muda.

Haveria, então, uma unidade humana, todos seriam gente?

Na verdade, a maioria das línguas indígenas não faz distinção entre “pessoa” e “membro da espécie humana”. Nosso conceito de “humanidade” tem uma significação dupla, pelo menos em português: humanidade se refere ao pertencimento a uma espécie zoológica, o *Homo sapiens*, e humanidade designa uma condição moral, não mais uma categoria zoológica, mas uma categoria metafísica. O que nós fazemos é deduzir a condição a partir da espécie, ou seja, consideramos que uma entidade que é humana naturalmente deverá ser tratada como um ser humano socialmente, juridicamente, moralmente. Os índios fazem o contrário, eles começam por atribuir ao outro animal uma condição humana, ou melhor dizendo, pessoal, no sentido de ser pessoa, de ter uma condição social, uma condição subjetiva. Segue-se daí que esse animal deve se ver como gente, porque se eu, pessoa, me vejo como homem, toda pessoa deve se ver como homem. Para nós, a espécie objetiva precede e funda a condição subjetiva; para os índios, é como se fosse ao contrário.

Nós – e aí se trata da nossa vulgata cosmológica, do nosso modo moderno generalizado de ver o mundo, que começa talvez no século XVII, com a Revolução Científica, e que se instaura como a via principal

do pensamento ocidental —, nós entendemos que é pela dimensão corporal, material, dos seres que as coisas se comunicam. Dizemos que nós, humanos, somos feitos da mesma matéria, do mesmo barro ou, na linguagem moderna, do mesmo DNA, do mesmo carbono de que é feito tudo o que é vivo no universo. Por essa dimensão material, todos os seres, em última análise, se comunicam: nós somos iguais aos macacos pelo DNA, somos iguais a todos os mamíferos pelo DNA, todos os animais são iguais entre si pelo DNA, todos serão iguais às estrelas pelas moléculas, pelos átomos... Portanto, todos compartilhamos alguma coisa pela dimensão corporal. Já a dimensão espiritual, na tradição ocidental, ou seja, no cristianismo, funciona, ao contrário, essencialmente como algo que distingue a espécie humana das demais: só os homens têm uma alma imortal, os animais não têm. É essa mesma dimensão que distingue uma cultura da outra, já que a cultura é vista classicamente pela antropologia como uma sorte de espírito coletivo, uma consciência coletiva. A cultura de alguma maneira é herdeira conceitual da noção de espírito, de graça. A idéia de que os homens têm cultura e os animais não, de que os homens têm um destino distinto dos animais porque têm o simbólico, a linguagem, a cultura, a lei etc. — todas essas noções são herdeiras da noção de alma imortal que só os humanos teríamos. A noção de alma, portanto, distingue os humanos dos não-humanos; dentro dos humanos, distingue as diferentes formas culturais; e dentro de cada cultura, distingue cada indivíduo de todos os outros, porque o Eu está localizado na alma, e não no corpo.



Flauta
Mochica (c. 1 d.C. – 800 d.C.)
Museu de Arqueologia e Etnologia / USP – Brasil

No mundo indígena, de certa maneira, é como se fosse o contrário: o espírito é o fundo universal do cosmo, é aquilo que atravessa a realidade; o que comunica as coisas entre si é antes o espírito que a matéria. É por isso que todos os animais “são gente”. Essa é uma maneira rápida e simples, uma abreviação para dizer que todos os seres possuem uma dimensão espiritual e que é por ela que eles são parecidos e se comunicam. O espírito, longe de ser aquilo que distingue, é aquilo que assemelha. E o corpo, ao contrário, é justamente o que distingue. Os animais não nos vêem como nós nos vemos, pela simples razão de que o corpo deles é diferente do nosso. Isso parece óbvio, mas nós nunca pensaríamos as coisas nesses termos. Para dizer que o corpo deles é diferente do nosso, nós estaríamos supondo que eles têm alguma coisa que não é diferente do nosso, que é o espírito, coisa que jamais diríamos. Para nós é o contrário, o corpo deles é substancialmente igual ao nosso, em última análise — podemos imaginar um transplante de órgão entre um homem e um animal, sabemos que do ponto de vista corpóreo a nossa diferença com o chimpanzé, por exemplo, é ínfima, 2% do genoma, ou menos. Entretanto, do ponto de vista espiritual, a diferença entre nós e um chimpanzé é quase tão grande quanto entre nós e um cachorro, uma vaca, no sentido de que o chimpanzé e esses outros animais são igualmente não-humanos do ponto de vista jurídico e moral. Enquanto que, do ponto de vista biológico, o chimpanzé é muitíssimo mais próximo de nós do que de qualquer outro animal.



É possível generalizar o perspectivismo para o continente americano?

É. Essa idéia é pan-americana, e mais que isso até: ela aparece na Sibéria, por exemplo. É o tipo de concepção que você encontra no Canadá, nos Estados Unidos, na Amazônia, na Terra do Fogo. Não tenho muitas informações sobre as civilizações mesoamericanas e andinas, não conheço o suficiente para saber se isso estava representado ali, mas muito provavelmente sim. No caso maia, no Popol Vuh, por exemplo, há algumas evidências disso. Minha impressão é que a doutrina está espalhada por toda a América, mas que fora daqui ela é bem menos comum. Na África, por exemplo, praticamente não existe. No sudeste asiático, você só vai encontrá-la em um ou dois povos, povos caçadores. É um tipo de concepção que me parece ligada originalmente a culturas de caçadores, porque a questão do ponto de vista do outro é fundamental em uma atividade em que você se engaja com animais, enquanto caçador. Se o caçador não sabe pensar como o animal pensa, ele não vai achar o animal nunca. É preciso que ele tenha na cabeça: se eu fosse aquele animal, o que eu estaria fazendo em tal circunstância? Prestar atenção ao modo como as espécies com as quais você interage vêem o mundo me parece mais vital para uma cultura de caçadores do que para uma cultura de pastores, ou de agricultores. O ponto de vista dos carneiros não me parece uma questão tão crucial para o pastor quanto é o dos porcos selvagens para quem



os está caçando. Por isso é que eu acho que essa idéia sobre as visões de cada espécie é algo que começa originalmente com as culturas de caçadores, algo que é atribuído essencialmente aos animais e que em seguida é generalizado. Nossa cultura política arcaica, bem ao contrário, se radica em um mundo de pastores. O rei é o pastor e guia dos seus súditos. Nossa linguagem do comando político é a linguagem do pastoreio e do cuidado pastoril. Nessa linguagem, as ovelhas são essencialmente animais estúpidos, que têm de ser guiados, conduzidos, podem ser sacrificados. É preciso às vezes eliminar uma para o

bem das demais, há as ovelhas negras etc. Já o mundo indígena é um mundo de caçadores, o que envolve toda uma outra concepção de autoridade política, todo um outro modelo de socialidade.

Os caçadores podem ter alma de tigre...

Há toda uma identificação entre os homens e certas espécies, em geral as mais competidoras com os humanos, que ameaçam a sobrevivência destes diretamente. Na América não há propriamente grandes animais predadores dos seres humanos, como na África. Mas há espécies que funcionam como símbolos de certas

virtudes que os humanos desejam para si, como por exemplo os jaguares, as onças, as cobras constritoras como a sucuri, e as harpias ou gaviões reais. O que dá, aliás, um animal para cada domínio, porque as sucuris são animais aquáticos, as onças são animais terrestres e os gaviões reais são animais celestes, cada um deles, em seu domínio, no topo da cadeia alimentar. Você vai encontrar essas espécies em quase toda a iconografia antiga, pré-colombiana, como emblemas do poder e da soberania. O gavião real, que é o predador maior do mundo celeste, o jaguar, que é o predador maior do mundo terrestre, e a sucuri,



Muraquitã
s.l.
Museu de Arqueologia e Etnologia/USP – Brasil

que é o predador do mundo aquático, funcionam como imagens, para os seres humanos, do poder e da força. E são também imagens do inimigo, e imagens do guerreiro. São animais ambíguos, ao mesmo tempo símbolos da violência e algo com que você se identifica positivamente.

Em suma, por trás dessa ideologia, dessa concepção que é o perspectivismo, se encontra essa atitude fundamental, essa orientação em relação ao mundo característica de uma cultura de caçadores. Isso não quer dizer que os índios sejam só caçadores, ou principalmente caçadores, assim como não somos pastores principalmente, mas mesmo assim continuamos a falar em Cristo ou no Papa como o “bom pastor”. A imensa maioria dos povos indígenas sul-americanos, tanto da floresta quanto do planalto, são empiricamente agricultores, cuja fonte principal de sustento vem do mundo vegetal, mais que do mundo animal. Mas no que diz respeito ao mundo animal, estes são povos principalmente caçadores, muito mais que pastores ou criadores. Havia pouquíssimos animais domésticos na

América indígena, um pouco daqueles camelídeos do mundo andino, como a lhama, a alpaca, a vicunha, e uma certa espécie de cachorro do mundo asteca que era usado como alimento. E pouco mais.

E os povos da floresta? Tinham animais domésticos?

Todos os índios têm muitos animais de estimação, papagaios, araras, macaquinhos. Eles criam animais. É muito comum, se você caçar e matar uma fêmea, você criar os seus filhotes. E esses virtualmente nunca são comidos. São radicalmente diferentes, o animal de estimação e o animal caçado. Você vê fotos de mulheres indígenas dando de mamar a porquinhos, a cotias, mastigando o alimento para dar na boca do papagaio. Há uma relação familiar com os animais de estimação, o contrário da relação com os animais de caça, que são para comer. Principalmente por conta dessa distinção tão radical, os índios jamais conceberam a idéia de domesticar, ou seja, de tratar bem para em seguida matar e comer. Esse é o nosso modelo de criação. À medida que os índios foram entrando em contato com os europeus, e começaram a adotar uma série de práticas econômicas, religiosas e culturais dos brancos, é claro que começaram a criar animais, mas ainda é comum ver criação de galinhas nas aldeias indígenas, e eles não comem nenhuma galinha. A idéia de comer um animal doméstico, para eles, parece monstruosa. Há toda uma relação com o mundo natural que é muito diferente da nossa. O que não significa que seja uma relação idílica. Como eu disse antes, se todo mundo é gente, o negócio fica muito perigoso. Se todos são humanos em potência, nada é humano de maneira inequívoca. Uma das questões que se coloca fundamentalmente é a

fragilidade do que é ser humano nos mundos indígenas. Daí todo um cuidado ritual importante para manter clara a humanidade dos homens, visto que ela é uma propriedade que não nos distingue de uma maneira muito nítida das demais espécies, não nos garante automaticamente nenhuma superioridade metafísica evidente. Durante muito tempo se imaginou, ou se dizia, que os povos de religião “animista”, que entendem que muitos outros seres são humanos como nós, possuem uma mentalidade narcisista: pensam que os humanos são a coisa mais importante do mundo e por isso atribuem essa qualidade a todos. Seria o narcisismo dos primitivos. Na verdade, penso que é o exato oposto, porque se tudo é humano, nós não somos tão especiais assim. Já nós, ocidentais modernos, estamos convencidos da nossa absoluta excepcionalidade porque temos uma coisa que os animais não têm: a linguagem, a alma, a cultura...

Achamos até que os índios não são tão humanos assim...

Enquanto os índios têm muita dificuldade de imaginar que os porcos não o sejam... Há uma célebre anedota que Lévi-Strauss conta, e foi pensando nela que eu vim a formular essa idéia da diferença entre o mundo indígena e o mundo ocidental no que concerne ao modo como se concebe o outro. Lévi-Strauss contou essa anedota para argumentar que todo povo se acha o centro do mundo, e nós também. Essa coisa de se achar especial, que os ocidentais têm, isso é tratado num texto dele contra o racismo, chamado Raça e história. A horas tantas ele diz: o problema dos humanos é que toda sociedade acha que é o centro do mundo; achar que os outros não são humanos é típico dos humanos; ou seja, não se ache especial, caro leitor,

porque esses que você acha selvagens também se acham especiais, e acham você selvagem. E conta uma anedota para ilustrar essa atitude, essa simetria universal do etnocentrismo, que é o nome que se dá a essa tendência a achar o seu próprio povo e a sua própria cultura o centro do universo. Ele diz: no século XVI, quando os espanhóis conquistaram as Antilhas — ele pegou isso num cronista do século XVI, chamado Oviedo, que escreveu um livro chamado História geral e natural das Índias —, depois de fazer guerra e escravizar os índios, os colonos de Porto Rico começaram a pedir à Coroa espanhola que mandasse padres para investigar se os índios tinham alma ou não. Se os padres decidissem que não, isso teria uma série de implicações, eles poderiam matar à vontade. Já se os índios tivessem alma, teriam que catequizá-los. Pois bem, enquanto os espanhóis estavam mandando essas comissões de inquérito, esses teólogos, para investigar se os índios tinham ou não alma, os índios, por seu lado, quando conseguiam pegar algum espanhol na guerra e matar, pegavam o cadáver do espanhol e enfiavam numa canoa cheia de água, para ver se ele apodrecia. Porque eles não sabiam se os espanhóis eram gente

ou não, já que eram tão estranhos, colocavam o corpo na água para ver se era de carne e osso. Aí Lévi-Strauss dizia: estão vendo, eles também duvidavam que o outro fosse humano.

Foi meditando sobre essa anedota que eu pensei: é verdade, mas não era exatamente a mesma coisa que eles estavam fazendo. O problema dos espanhóis era saber se os índios tinham alma. O problema dos índios era saber se os espanhóis tinham corpo, se eram feitos de carne e osso ou não, se apodreciam ou não, se eram espírito ou gente. Pois, como não paravam de chegar mais e mais espanhóis, os índios pensavam: se a gente mata, e eles não param de aparecer, talvez eles sejam imortais! Para os espanhóis, o problema não era saber se os índios tinham corpo ou não, o problema era que, para serem humanos, eles teriam que ter alma. Para o índio saber se o espanhol era humano, era preciso saber se ele tinha ou não o corpo igual ao dele, porque da alma ele não tinha dúvida, digamos assim; afinal, bicho também tem alma. A anedota deixa-se interpretar dessa maneira. Talvez o etnocentrismo dos espanhóis consistisse em duvidar se aqueles corpos tinham ou não alma igual à deles, enquanto o etnocentrismo dos índios consistia em duvidar se aquelas almas tinham corpo igual ao deles. E uma das coisas que os índios concluíram foi justamente isto: de fato, os caras apodrecem, ou seja, são feitos de carne e osso com nós, mas ainda assim não param de vir; não adianta matá-los, porque eles são gente, não são imortais como imaginávamos, no sentido metafísico da palavra, mas são imortais no sentido demográfico; matamos e eles continuam vindo, proliferam, não param de vir. Já os espanhóis concluíram, curiosamente, na época, que os índios não tinham alma. Depois houve um debate



Vaso antropomorfo
Chimu-Inca (c. 1430 d.C. – contato)
Museo del Banco de la Reserva del Perú



*Tupu
Chimu (c. 900 d.C. – 1470 d.C.)
Museo Nacional de Arqueología,
Antropología y Historia del Perú*

losófico célebre na Universidade de Salamanca, sobre a humanidade ou não dos índios, e finalmente prevaleceu a tese de que os índios tinham alma, o que não chegou a melhorar a situação indígena, até porque ter alma nunca foi obstáculo para os europeus se matarem uns aos outros.

Foi um pouco em cima dessa anedota, que colocava a questão do que é ser humano para os índios, a questão de duvidar da corporalidade do outro, que comecei a perceber na mitologia ameríndia esse conjunto de idéias interessantes sobre como os animais se vêem, e como é o corpo que faz a diferença. O corpo tem um estatuto ambíguo no pensamento indígena, porque, se de um lado ele é meramente uma roupa, e os animais tiram essa roupa quando estão entre eles, ao mesmo tempo, essa roupa não é uma mera fantasia ou disfarce, porque ela dá a cada espécie as suas características, as suas capacidades. A roupa está mais para um escafandro do que para uma fantasia de carnaval. É mais um instrumento, uma prótese. Quando você veste uma roupa de mergulho, não é para se fantasiar de peixe, é para poder respirar debaixo d'água. A idéia deles é que quando os homens-onças colocam a sua roupa de onça, se tornam capazes de realizar o que uma onça realiza, dar saltos de tal distância, matar tais e tais animais. Eventualmente, aliás, os feiticeiros humanos podem usar uma roupa de onça para fazer mal aos homens. Muitas vezes, quando você está na mata, você não sabe se aquela onça que você viu é uma onça ou é um homem da sua própria sociedade que está com uma roupa de onça, um feiticeiro que quer te pegar. E aquela onça que você vê, quando passa ali na frente, pode se transformar em uma pessoa, e essa pessoa pode ser a própria onça vista como ela se vê, e se você começar a

vê-la como gente significa que você já foi capturado.

Essas idéias são características dos ameríndios e são raramente encontradas fora da América. Encontra-se isso na Sibéria, por exemplo, que é a região com maior afinidade histórica com a América indígena. Foi provavelmente de lá que veio a maioria das populações ameríndias, tanto que as culturas siberianas de caçadores são muito semelhantes às culturas norte-americanas. Mas é claro que você também encontra essas idéias em todo lugar, de alguma forma ou de outra. Na nossa cultura, você encontra isso na literatura, no conto popular, nos contos infantis, em que o mundo é visto do ponto de vista dos anõezinhos, dos bichinhos. Isso é relativamente comum, mas o desenvolvimento completo dessa idéia como um modo básico de se engajar com o mundo é muito característico das populações ameríndias, e está muito associado a uma atitude de caçador; à pajelança, ao xamanismo, a esse tipo de prática religiosa.

O pajé é basicamente uma pessoa que é capaz de se transportar temporariamente para o ponto de vista de outras espécies. É isso o que ele faz, a rigor. O que ele faz com isso é outra coisa, é curar pessoas, é devolver almas, é trazer almas que foram roubadas pelos animais, é negociar com os animais a caça, é conversar com os espíritos que são donos dos animais para permitir que os homens cacem. O pajé é um diplomata cósmico e, como todo diplomata, corre o risco de virar traidor, espião, de aderir à perspectiva e passar para o outro lado. É uma atividade de alto risco metafísico, digamos assim, porque o pajé é aquele que é capaz de ver o mundo pelo menos de dois lados, como os humanos vêem e como outras espécies vêem, e ele precisa ser

capaz de ir e voltar, porque se ele não voltar, vira um bicho, um animal, e não serve mais para nós.

Poderia nos dar exemplos de manifestação desse perspectivismo? Como isso aparece?

Isso aparece de várias maneiras, em vários lugares. Na mitologia indígena você vai encontrar isso abundantemente tematizado. É muito comum mitos indígenas em que um humano se perde, fica morrendo de fome e de sede, até que chega a uma aldeia. É recebido muito bem, as pessoas oferecem comida e dizem: “Temos aqui um porco assado.” Quando ele olha para o que eles estão oferecendo, vê que é alguma coisa repugnante, que só animais comem. “Mas isso não é carne cozida!” Os caras dizem: “Claro que é.” Então, ele se dá conta: “Se isso é carne cozida para eles, eles não são humanos, porque para mim não é.” Em geral, são mitos humorísticos, há uma espécie de sucessão de equívocos, que o protagonista vai percebendo em cada lugar a que ele vai. Uma outra coisa comum são mitos que descrevem como os animais assumiram sua forma atual. Essa é uma forma clássica dos mitos. Os animais eram como nós, literalmente, todos falavam, e aconteceu uma série de eventos que fez com que tais e tais espécies assumissem as suas formas específicas, perdessem a capacidade de comunicação, mas não completamente — e esse é o ponto.

Há uma diferença entre a mitologia indígena e a nossa mitologia moderna, a mesma que eu tinha sugerido entre ver o corpo ou a matéria como aquilo que distingue, e o espírito como aquilo que assemelha, e ver o espírito como aquilo que distingue, e a matéria como aquilo que assemelha. A nossa mitologia moderna, científica, diz que o que há de comum entre a humanidade e a animalidade é

a animalidade. Nós dizemos que somos animais e que, além disso, temos alguma coisa a mais. O que dizem os mitos indígenas é exatamente o oposto: o fundo comum à humanidade e aos animais é a humanidade, ou seja, os animais eram humanos. Mas esse “eram” é ambíguo, assim como acontece quando dizemos nós “éramos” animais: antes nós éramos só animais, e agora somos animais e mais alguma outra coisa, mais a cultura, a linguagem, a civilização, a nos cobrir como uma roupa, no sentido literal e metafórico. Se tirarmos a roupa que vestimos, vamos nos revelar como animais que nós somos. Se tirarmos a roupa da civilização, vamos nos transformar em bestas ferozes. Na nossa mitologia, portanto, a civilização é um instrumento de controle que impede que os humanos se comam uns aos outros, porque no fundo nós somos animais. A mitologia indígena sugere o oposto: os animais eram humanos, deixaram de ser, mas no fundo continuam humanos. Por baixo daquela roupa animal, se você cavar bem, vai ver que tem humano ali. Assim como, para nós, debaixo de todo humano civilizado tem um animal primata, uma besta-fera.

Essa idéia de que o fundo comum é a humanidade é algo semelhante à idéia de que o fundo comum é o espírito. Tudo era humano, e se tudo era humano, tudo ainda é humano, ainda que de modo não evidente. Por isso é que, se alguma coisa de errado acontece no mundo subjetivo de uma pessoa, é como se de repente ela rasgasse o véu e percebesse que, por trás das aparências atuais, em que está tudo certo, cada um em seu lugar — cachorro é cachorro, onça é onça, gente é gente —, a coisa é muito mais complicada. Assim também para nós, quando a sociedade desmorona, pela guerra ou alguma coisa assim,



Cetro
Tairona (c. 1000 d.C. – contato)
Museo del Oro del Banco de la República – Colômbia

os homens se revelam como os animais que são, capazes de violência, estupro, ódio. A visão dos índios não é mais otimista que a nossa, nem mais pessimista, é diferente. Nela, os humanos são responsáveis por tudo, nada pode ser atribuído à animalidade, digamos assim. Há uma observação feita por um grande antropólogo norte-americano, Irving Goldman, que se você ler como uma frase solta não entende, mas pensando nessas coisas, de repente soa como algo muito profundo. “Os índios pensam que a ferocidade do jaguar é de origem humana” diz Goldman a respeito dos Cubeo, povo do noroeste amazônico – entenda-se, a origem da ferocidade não é humana no sentido de que nós a causamos; mas no sentido de que o jaguar só é feroz porque ele não é um jaguar, ele é humano. O que o torna perigoso é que ele não é só uma onça, é que por baixo da onça tem uma pessoa, a essência dele é humana. Isso é o que o torna perigoso.

Esse é um modo de integração no cosmo que de forma nenhuma é paradisíaco ou “ecológico.” O homem tinha uma relação muito forte com a natureza. Isso quer dizer que era uma relação harmônica? Em certo sentido



*Pingente antropozoomorfo
s.l.
Museu de Arqueologia e Etnologia/USP – Brasil*



Fragmento de tecido
Paracas (c. 800 a.C. – 100 a.C.)
Coleção particular

sim, porque eles não destruíram nem destroem a Amazônia para plantar soja, não jogam agente laranja, sem dúvida. Agora, não é um mundo pacífico, tranqüilo, é um mundo tão dramático quanto o nosso.

É muito interessante isso: o mundo indígena também é um mundo de conflito, nem harmônico, nem paradisíaco.

Eles são caçadores, matam para comer. O que eles estão dizendo com seus mitos e crenças, porém, é que matar para comer não é nunca uma coisa simples. Se todo animal é no fundo humano, o que você faz quando mata um animal para comer? — essa questão está por trás de uma boa parte das dúvidas metafísicas centrais do mundo indígena. Nós parecemos conceber a guerra, por exemplo, como uma forma de caça, digamos assim, em que o outro humano, o inimigo, se

torna puramente objetivado, um mero animal, algo que você mata “como se fosse um bicho”. Para os índios, é ao contrário, a caça é que é uma forma de guerra, em que o outro é sempre um adversário subjetivamente à sua altura, e você tem que se virar com isso. Toda morte é a morte de uma pessoa.

Você diria que há uma angústia presente na cosmologia indígena?

Não sei se eu chamaria de angústia, pelo menos não no sentido de que os índios percam o sono com isso — às vezes até perdem —, mas no sentido de que há uma quantidade de dispositivos culturais que estão claramente destinados a administrar essa questão, não tenho a menor dúvida. É fundamental nas culturas indígenas o papel que têm as regras alimentares, referentes ao que você

pode comer, que tipo de carne, de que bicho, em que circunstâncias. E uma coisa muito comum no mundo indígena é que os alimentos de origem animal sejam processados magicamente por um pajé antes de serem ingeridos, para que se separe completamente a parte humana, subjetiva do animal, para que você tenha certeza de que aquilo que você está comendo não é gente, para que o animal não se vingue. A maioria das doenças na América são doenças enviadas pelos animais por vingança. Você matou um animal para comer, e o espírito dele vai se vingar de você, às vezes de maneira literal. É a idéia de que a doença é um canibalismo interno, de que o espírito animal te come por dentro, como você o comeu por fora. A alimentação é uma atividade metafisicamente perigosa no mundo amazônico.

E o canibalismo?

O canibalismo não era praticado por todas as tribos ameríndias, mas foi praticado por algumas, inclusive algumas que não eram nem um pouco “selvagens”, no sentido descritivo da palavra, como os muito urbanos astecas, por exemplo. Houve grandes civilizações que tiveram no consumo de corpos humanos um aspecto fundamental da sua prática guerreira e religiosa. O canibalismo nunca foi uma prática alimentar pura; pelo menos nas Américas, sempre foi parte de um ritual sofisticado, que envolvia atitudes psicológicas complexas. Em boa parte dos casos, as pessoas não comiam porque gostavam. Comiam porque precisavam no sentido espiritual, metafísico da palavra.

A idéia de que pela carne se absorviam as qualidades do morto também é complicada. Não era tanto pela carne que você comia que você absorvia as qualidades em si. Não que eles não tivessem essa idéia, mas era uma coisa mais complexa que isso. Não se comia muito do inimigo, muitas vezes não precisava comer, bastava matar ou capturar. Ou seja, o que parecia que estava em jogo no canibalismo, pelo menos no que eu conheço melhor, que é o dos antigos tupinambás do século XVI, era uma coisa bem mais abstrata do que a absorção das virtudes do inimigo, era muito mais uma absorção do próprio ponto de vista dele. A capacidade de se ver como inimigo. Porque uma das coisas que acontecia quando um tupinambá matava o outro era que ele morria do ponto de vista simbólico, perdia o nome, trocava de nome. Ficava de luto pelo inimigo, assumia todos os signos do luto, raspava a cabeça, se pintava de preto, ficava na rede trancado em casa durante um bom tempo sem sair, e quando saía era com outro nome, virava outra pessoa.

A morte do inimigo envolvia uma função complexa do ponto de vista do inimigo, havia uma identificação com o inimigo.

O canibalismo tem um aspecto interessante, porque quando você come carne de animais, segundo essa ordem de idéias que estou expondo aqui, é preciso separar bem o que é humano e o que não é humano, para que você tenha a certeza de que o animal que se está comendo não é humano. No canibalismo ou antropofagia ritual, porém, dá-se o contrário. É preciso que o que se esteja comendo seja superdefinido como humano. A primeira coisa que faziam os tupinambás quando pegavam um estrangeiro era transformá-lo em tupinambá: pintavam a cabeça dele como um tupinambá, cortavam o cabelo dele como um tupinambá, davam uma mulher para ele. Demorava uns dois, três anos, para o cara se tornar, digamos assim, “naturalizado”, e só então eles o matavam. Havia um cuidado obsessivo para ficar bem claro que o que se estava comendo era gente. Por isso o canibalismo jamais é uma continuação da caça ou do consumo alimentar, é até certo ponto o inverso. No caso do animal, você tem que tomar cuidado para que aquele porco que você vai comer seja só porco, e que a parte humana do porco esteja liberada. No caso do inimigo, é preciso que a parte humana esteja superdeterminada como humana, porque o canibalismo envolve um outro processo. Não é um mero ato de subsistência do humano às custas dos animais, e sim um processo de criação do que é propriamente humano, usando a humanidade dos outros como seu apoio fundamental. Embora a caça seja uma forma de guerra, é uma guerra defensiva, e você quase que pede desculpas por estar matando o animal. No caso do canibalismo não,

porque você morre mesmo, aquele que comeu também está morto. Então, é um processo complicado, uma espécie de ascese, que implica a inversão, até certo ponto, da relação com os animais. Ainda é uma coisa difícil, mas certamente nada tem a ver com o canibalismo de necessidade, em que você come porque está com fome. Mas de qualquer forma, se toda morte é morte de uma pessoa, tudo que a gente come só pode ser uma coisa – gente. Esse é o perigo da vida.



Pingente zoomorfo (sapo)
s.l.
Museu de Arqueologia e Etnologia / USP – Brasil